



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE CIÊNCIAS DA EDUCAÇÃO-CED  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO  
LINHA DE PESQUISA EDUCAÇÃO E MOVIMENTOS SOCIAIS

IRTA SEQUEIRA BARIS DE ARAÚJO

**O SAGRADO NA CULTURA DAS PARTEIRAS DO TIMOR-  
LESTE**

Florianópolis  
2013



**IRTA SEQUEIRA BARIS DE ARAÚJO**

**O SAGRADO NA CULTURA DAS PARTEIRAS DO TIMOR-  
LESTE**

Dissertação apresentada ao  
Programa de Pós-Graduação da  
Universidade Federal de Santa  
Catarina, como exigência parcial  
para obtenção de título de Mestre  
em Educação. Orientadora: Prof.<sup>a</sup>  
Dr.<sup>a</sup>. Cristiana de Azevedo  
Tramonte e Coorientadora: Prof.<sup>a</sup>  
Dr.<sup>a</sup>. Suzani Cassiani.

Florianópolis  
2013





**Ficha de identificação da obra elaborada pela autora, através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Univesidade da UFSC**

Araújo, Irta Sequeira Baris de

O sagrado na cultura das parteiras do Timor-Leste (dissertação)/Irta Sequeria Baris de Araújo; orientadora, Prof.<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup>. Cristiana de Azevedo Tramonte; coorientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup>. Suzani Cassiani. – Florianópolis, SC, 2013.

161 p. 21cm

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Ciências da Educação. Programa de Pós-Graduação em Educação.

Inclui referências

1. Timor-Leste. 2. *Lulik*, higiene e diálogo. 3. Formação de parteiras em Timor-Leste. 4. Humanização do Parto. I. Tramonte, Cristiana de Azevedo. II. Cassiani, Suzani. III. Universidade Federal de Santa Catarina, Programna de Pós-Graduação em Educação. IV. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE CIÊNCIAS DA EDUCAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO  
CURSO DE MESTRADO EM EDUCAÇÃO

**“O SAGRADO NA CULTURA DAS PARTEIRAS DO TIMOR LESTE”**

Dissertação submetida ao Colegiado do Curso de Mestrado em Educação do Centro de Ciências da Educação em cumprimento parcial para a obtenção do título de Mestre em Educação

APROVADA PELA COMISSÃO EXAMINADORA em 19/02/2013

Dra. Cristiana de Azevedo Tramonte (CED/UFSC-Orientadora)

Dra. Suzani Cassiani de Souza (MEN/UFSC-Co-orientadora)

Dra. Carmem Suzana Tornquist (FAED/UDESC-Examinadora)

Dr. Artur César Isaia (PPGH/UFSC-Examinador)

Dr. Marcos Fábio Freire Montysuma (CFH/UFSC-Examinador)

Dr. Irlan Von Linsingen (PPGET/UFSC-Suplente)

*Profa. Rosalva Maria Cardoso Garcia*  
IRTA SEQUEIRA BARIS DE ARAUJO

Coordenadora do PPGC/CED/UFSC  
FLORIANÓPOLIS/SANTA CATARINA/FEVEREIRO/2013

Portaria nº 1317/GR/2012





À memória da minha mãe  
Fátima da Conceição Sequeira







## **AGRADECIMENTOS**

Primeiramente, agradeço a Deus que ilumina a minha inteligência, pois com a sua graça divina consegui concluir este trabalho com sucesso.

Meus sinceros agradecimentos a todos aqueles que de alguma forma colaboraram para a realização deste trabalho.

À Professora Doutora Cristiana Tramonte (orientadora) e à Professora Doutora Suzani Cassiani (coorientadora) que me orientaram com paciência e sabedoria; pela absoluta prontidão para atender e ouvir as minhas dificuldades e pela disponibilidade e amizade que sempre me dispensou, um cordial obrigada.

Ao Joaquim Coutinho que me ajudou na distribuição dos questionários aos estudantes do curso de parteiras da UNTL e estudantes estagiários de Cuba no Hospital Referencial de Maubessi; pelo disponibilidade em me apoiar na realização das entrevistas às parteiras tradicionais e profissionais. À Gizela de Carvalho, pelo seu tempo para ser entrevistada, muito obrigada.

Ao Vicente Paulino (pesquisador da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa e do Grupo de Trabalho – Jornalismo e Sociedade da SOPCOM), pela troca de ideias, sugestões e revisão dos textos.

À CAPES pela bolsa concedida.

À Célia Vendramini, pelo seu apoio nesta caminhada

Ao meu pai Filomeno de Araújo, aos meus irmãos Nívio Miguel, Lizete da Conceição, Helder Domingos, Roccio Octaviano, Ana Filomena e família, Aires Filomeno e família, Júlio Fernandes e sua esposa Margaret Luísa e seus filhos, pelo vosso incondicional apoio e carinho.



## RESUMO

O presente estudo centra-se nos elementos “sagrados oriundos da cultura das parteiras do Timor-Leste”. Trata-se de um estudo de caráter exploratório e descritivo, tendo sido utilizada uma metodologia de natureza qualitativa e quantitativa. A análise deste estudo foi o processo utilizado na abordagem exploratória e analítica acompanhada por uma análise dos dados.

Apesar do avanço da tecnologia, o recurso ao serviço das parteiras tradicionais em Timor-Leste continua a ser considerado indispensável, sobretudo em situações de emergência e falta de acesso aos serviços hospitalares modernos. Foi observado que, nos estágios dos estudantes do curso de parteiras da Universidade Nacional de Timor-Lorosa'e (UNTL) e ICS as parteiras não questionavam o “porquê” das mães grávidas e das suas famílias continuarem a aplicar estes costumes e hábitos culturais – como colocar o sinal de carvão ou colocar pano preto ao lado da criança na hora de dormir, uma fita preta no pescoço, levar um limão na bolsa no dia-a-dia com o intuito de preservar a saúde.

O nosso interesse em conhecer estes fatos intensificou-se cada vez mais, tendo-nos surgido questões que vão além de um simples estudo sobre os hábitos tradicionais do *Lulik* - essencialmente no “sagrado parto” - mas ainda procurar saber quais são os discursos atuais acerca da tradição cultural. Identificar também as formas de atendimento utilizadas pelas parteiras profissionais e até que ponto as mães acreditam no atendimento oferecido pela rede pública de saúde.

Para os timorenses, o *diálogo* é um guia transformador para a afirmação da sua personalidade pessoal e coletiva. Neste âmbito procuramos compreender também, que Timor-Leste é constituído por “múltiplas identidades linguísticas” (PAULINO, 2011a),e diversas formas de representação das casas sagradas, montanhas e ribeiras sagradas. É necessário saber que as mulheres timorenses são “fluxos de vida” (FOX, 1980) e “cycle of live” (HICKS, 1976). Isto significa que todo o processo de reprodução e dialógica da sociedade timorense surge no seio familiar, entre um homem e uma mulher que decidem formar uma família em torno da relação dual “mane-feto”.

**Palavras Chaves:** Timor-Leste, *Lulik*, higiene e diálogo, formação de parteiras em Timor-Leste, Humanização do Parto.





## ABSTRACT

The present study focuses on the elements “from the sacred culture of midwives in Timor-Leste”. This is a study of exploratory and descriptive character, having been used a methodology of qualitative. The analysis of this study was the process used in exploratory and analytical approach followed by an analysis of the data.

Despite the advancement of technology, the use of traditional midwives serving in East Timor continues to be regarded as indispensable, particularly in emergency situations and lack of access to modern hospital services. It was also observed that in the early stages of the midwives students UNTL and ICS, midwives did not question “why” of pregnant mothers and their families continue to apply these customs and cultural habits - (how to put the signal of gray or black put black cloth beside the child at bedtime, a black ribbon at the neck, take a lemon in her purse) on a day-to-day in order to preserve health.

Our interest in knowing these facts intensified increasingly, having appeared in more issues that go beyond simple study on the habits of traditional *lulik* but still know what are the current discourse about the cultural tradition as well as on forms of care used by professional midwives and the extent to which mothers believe the care provided by the public health system.

For the Timorese society, the dialogue is a guide to transforming the affirmation of their personal and collective personality. In this context we seek to understand also that Timor-Leste is comprised of “multiple linguistic identities” (PAULINO, 2011a), various forms of representation of the sacred houses, sacred mountains and streams. Timorese women are “flow of life” (FOX, 1980) and “cycle of live” (HICKS, 1976). This means that the entire process of reproduction and dialogical Timorese society arises within the family, between a man and a woman who decide to start a family around the dual relationship “man-womem”.

**Key Words:** East Timor, *Lulik*, hygiene and dialogue, Training Midwives in East Timor, Birth Humanization.







## LISTA DE SIGLAS

CAPES	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CEDAW	Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women
FKSH	Feto iha Kbiit Servisu Hamutuk
FPONU	Fundo Populacional das Organizações Nações Unidas
HRM	Hospital Referencial de Maubisse
ICS	Instituto de Ciência da Saúde
ICSTL	Instituto de Ciência da Saúde de Timor-Leste
IMCI	Integrated Management of Childhood Illness
IMS	Iniciativa Materna Segura
IRC	International Rescue Committee
JR	Jornal da República
JSMP	Judicial System Monitoring Programme
ONGs	Organizações Não Governamentais
RDTL	República Democrática de Timor-Leste
SISKA	Serviço Integrado Saúde Comunitária
UNTL	Universidade Nacional Timor Lorosa'e
WHO-	<i>World Health Organization</i>

## Índice das Figuras e gráficos

### Figuras:

Figura 1 - <i>Uma-Lulik</i>	37
Figura 2 - Altar para a consagração do lulik	39
Figura 3 – Tridimensional do universo timorense	44
Figura 4 – <i>Uma-Lulik</i> com o teto ornamentado	44
Figura 5 – <i>Uma-Lulik</i> Uma-Lulik do subdistrito de Venilale e de Laga	45
Figura 6 – <i>Uma-Lulik</i> do subdistrito de Oé-Cussi e de Lospalos	45
Figura 7 - Os cabelos enfeitados indicam a suprema poder	46
Figura 8 - Pedido tradicional	50
Figura 9 - Pedido tradicional	50
Figura 10 - O ritual da entrega do Dote	51
Figura 11 - Pedido tradicional	51
Figura 12 - O crocodilo e o rapaz.	54
Figura 13 – <i>Feto Maromak</i> em torno da cosmovisão e dualismo conceptual cosmogónico	59
Figura 14 – Os rituais e ritos no “sagrado parto”	64
Figura 15 – Real e concreto no Lulik e Uma-Lulik	67
Figura 16 – O <i>Lulik</i> como centro de ligação intercomunicativa	74
Figura 17 – Triangular do diálogo intercultural do “eu” na perspectiva da dialética educacional timorense	78
Figura 18 – O conhecimento como guia transformador do ‘ego’ humano	81
Figura 19 – O sistema de aplicação dos ‘saberes tradicionais’ nos serviços do parto em Timor-Leste	87
Figura 20 – Entrevista a Clementina Martins e chefe dos serviços das parteiras de Maubisse	97
Figura 21 – Estudantes do curso das parteiras do Instituto de Ciências da Saúde de Timor-Leste	108
Figura 22 – Simulação da consulta clínica por parteiras formadas na sala de aula (distanciamento no ato de atendimento e dialogo com uma mãe grávida)	109
Figura 23 – Constrangimentos na relação enfermeiro –enfermeiro	132

## Gráficos:

Gráfico 1 – Total respostas dadas pelos estudantes do curso de parteiras da UNTL e os estudantes estagiários da Cuba no HRM	134
Gráfico 2 – Estudantes estagiários de Cuba no Hospital Referencial de Maubisse	134
Gráfico 3 – Estudantes do curso de parteiras da Universidade Nacional Timor Lorosa'e	135
Gráfico 4 – As práticas tradicionais prejudicam a saúde da mãe e do bebê como 'enfiar um cravo de prego no cabelo, levar um limão na bolsa	136
Gráfico 5 – As mães grávidas têm medo com os novos equipamentos do hospital e não do atendimento dos pessoais de saúde	137
Gráfico 6 – Vergonha que as mães grávidas sentiram durante o parto	138
Gráfico 7 - O ritual de <i>hu'u-ulun</i> não pode ser feita no hospital	138
Gráfico 8 – A recolha da placenta pela família da parturiente é proibida	139
Gráfico 9– O uso da bebida do café para expelir a placenta como, em troca do uso da oxitocina sintético é uma ação que prejudica a saúde da parturiente e o filho	140
Gráfico 10– O ritual de 40 dias depois do parto, ingerir e tomar água fria não prejudica a saúde da mãe	141
Gráfico 11– Preservar as crenças sagradas que são consideradas pelas mães grávidas	142
Gráfico 12 – Os saberes populares das parteiras tradicionais são importantes nos estudos académicos	142

## SUMÁRIO

<b>Introdução</b>	25
1. A nossa vinda ao Brasil	28
2. Objetivos do estudo	29
3. Opções metodológicas, sujeitos e amostra	32
 <b>Capítulo 1</b> – Cultura e ritos dos <i>Lulik</i> : a panorâmica do povo e a sociedade da <i>Uma-Lulik</i>	35
1. Palavra <i>Lulik</i> e a natureza da <i>Uma-Lulik</i>	39
2. <i>Lulik</i> e a sua filosofia histórico-cultural	43
3. <i>Fetosá-Umane</i> : Uma relação de proximidade e de parentesco	48
4. A mulher timorense: o corpo e alma da maternidade na <i>Uma-Lulik</i>	53
5. Os elementos simbólicos do ‘parto’ e a relação dual ‘mane-feto’	58
6. As mulheres timorenses: Ritos e Partos	61
 <b>Capítulo 2</b> – Saberes entrecruzados e a formação profissional das parteiras em Timor-Leste	67
1. Cultura timorense e o diálogo Intercultural na educação social	74
2. O Guia Transformador: O sujeito e o objeto do conhecimento	80
3. As Parteiras em Timor-Leste	84
3.1. Os saberes tradicionais e a capacidade das parteiras tradicionais	86
3.2. Os saberes modernos e o profissionalismo nos serviços do parto	96
4. Dialética do "sagrado parto" no mundo dos timorenses	103
4.1. Proposta científica da UNTL: saberes e ciência	106
4.2. Ação conscientização dos saberes tradicionais e saberes modernos	111
 <b>Capítulo 3</b> – Educação intercultural e a importância do diálogo para a humanização do parto	119
1. O diálogo e a humanização do parto numa perspectiva da educação intercultural	122
2. O trabalho profissionalismo das parteiras	124
2.1. O <i>Estágio</i> como fase inicial da aplicação do conhecimento	127
2.2. Parteiras e profissionais de saúde: aplicação formal dos conhecimentos na assistência ao parto humanizado	131



3. Análise das opiniões dos sujeitos inquiridos	133
<b>Capítulo 4 – Conclusão</b>	145
Referências Bibliográficas	149
Anexos	







## Introdução

Estudos realizados em países ou grupos culturais distintos têm demonstrado que as necessidades em “Saúde Reprodutiva” (MANUEL, 2007) ou a assistência ao “parto humanizado” nem sempre são semelhantes. Quer para avaliar necessidades, quer para fornecer serviços de “parteiras”, é necessário ter grande compreensão e sensibilidade cultural, dado que a assistência ao “parto humanizado” baseado na perspectiva da educação intercultural e dialógica está especialmente sujeita às diferenças culturais. Para que os serviços sejam relevantes e aceitáveis, é essencial situar o “sagrado na cultura das parteiras” na experiência real das pessoas.

As circunstâncias específicas em que Timor-Leste se encontrou durante o período de ocupação por parte da Indonésia condicionaram a realização de trabalhos de investigação na área do “sagrado na cultura das parteiras”, sendo este um tema pouco estudado pelos académicos e investigadores de ciências sociais como da sociologia, antropologia e da filosofia. Aliás, numa altura em que o governo de Timor-Leste, através do Ministério da Saúde e do Ministério da Educação em cooperação com o Instituto das Ciências de Saúde de Timor-Leste (ICS) e a Universidade Nacional Timor Lorosa'e (UNTL) 1 criaram o curso de

---

**1A Universidade Nacional Timor Lorosa'e** (único nome oficial, em português) -- em tétum seria *Universidade Nasionál Timór Lorosa'e* -, UNTL, é uma universidade fundada em 2000, com sede na cidade de Díli, capital de Timor-Leste. No tempo em que Timor era província ultramarina portuguesa não havia universidades no território. Os poucos timorenses que prosseguiam estudos superiores faziam-no, por norma, em Portugal. Em 1986, em plena época de ocupação indonésia, por iniciativa do então governador Mário Carrascalão, foi fundada a *Universitas Timor Timur* (UnTim). Esta instituição privada estava vocacionada para a formação de gestores intermédios, técnicos agrícolas e professores do ensino secundário para "Timor Timur". Não tinha cursos como arquitectura, direito ou medicina, nem desenvolvia investigação, e os contactos internacionais eram rigorosamente controlados. Em 1998/99 a UnTim chegou a ter 4 mil estudantes e 73 professores. No entanto, as autoridades indonésias acabariam por mandar encerrar a universidade em Abril de 1999, na sequência das manifestações em prol da realização do referendo pela independência. Em Setembro de 1999, os militares indonésios e as milícias que apoiavam a integração iniciaram um processo de destruição sistemática das infra estruturas vitais do país, do qual resultou a destruição de 95% dos estabelecimentos de ensino

medicina, em particular, as licenciaturas em Enfermagem e Parteiras. Assim, resulta cada vez maior o número de enfermeiros formados e em formação, razão pela qual torna-se importante estudar a sua atuação na sociedade e o modo como eles cruzam seus conhecimentos acadêmicos adquiridos, com os “saberes tradicionais” nas práticas parteiras.

A pertinência de estudos sobre “O Sagrado na Cultura das Parteiras do Timor-Leste” não advém apenas do aumento do número de estudantes que frequentam o curso de parteiras e o aumento de profissionais de saúde em geral, mas também do fato de que o ofício de parteira em Timor-Leste, tem sido provavelmente uma das profissões com maior intensidade de mudança – particularmente nos últimos anos, desde a criação do Departamento de Parteiras dentro da própria Faculdade de Medicina pela UNTL e pelo ICS.

Os aspectos compreendidos na esfera da sociedade timorense, nomeadamente no que diz respeito ao “sagrado na cultura das parteiras”, constituem um tema muito interessante que pode levar a uma discussão a respeito da valorização dos “saberes tradicionais”, cruzando-os depois com os “saberes modernos”. Por isso, torna-se imprescindível abordar a questão da educação intercultural e dialógica, especialmente no que se refere à área de saúde pública materno-fetal. Assim, este estudo intitulado “O Sagrado na Cultura das Parteiras em Timor-Leste” em conformidade com a educação intercultural do milênio na questão da saúde materno-fetal, visa buscar soluções através da ideia fecunda da *dialogicidade*, ou seja, do cruzamento crítico entre os saberes acadêmicos e os saberes populares (GAUTHIER, 2011, p.49). Desta forma, é necessário ultrapassar os muros da universidade para a realização deste segundo olhar que é a práxis. O saber acadêmico precisa aceitar a presença do olhar do não acadêmico como elaboração científica, exigindo também uma escuta máxima e uma crítica profunda, sensível e mútua.

---

básico, secundário e superior. As instalações da universidade, bem como todo o seu recheio, foram completamente destruídos. Apesar de não contar com orçamento inicial da UNTAET, graças ao esforço de professores e alunos da antiga universidade e da escola politécnica, a Universidade Nacional Timor Lorosa'e -- UNTL - pôde começar a leccionar para 5 mil alunos logo em Novembro de 2000. Disponível em [http://pt.wikipedia.org/wiki/Universidade\\_Nacional\\_Timor\\_Lorosa'e](http://pt.wikipedia.org/wiki/Universidade_Nacional_Timor_Lorosa'e), (acesso em 2/01/2012).

Neste sentido, a concepção deste estudo evidencia-se como uma investigação-ação, ou seja, como processo mais do que como produto, cujos próprios resultados globais aqui se apresentam. Isto possibilita a partilha de leituras e de reflexões na construção de programas e de orientações dialógicas, nas áreas de Filosofia, Antropologia, Sociologia e Estudos Culturais – incluindo também a utilização de algumas terminologias da área de ciências da comunicação. Para direcionar, de forma mais adequada possível, quer à formação dos novos profissionais de parteiras, quer à formação complementar dos demais na aplicação dos conhecimentos adquiridos a favor dos mais necessitados, nomeadamente as mães grávidas e a saúde materno-fetal.

Basicamente, consideramos que o sagrado na cultura das parteiras, a idealização incorporada do mesmo em determinados papéis profissionais relacionados com a saúde materno-fetal, os horizontes de expectativas inculcados, relacionados com determinadas profissões e organizações e, finalmente, a formação universitária com uma forte ênfase nas ciências científico-naturais dos novos estudantes que frequentam o curso de parteiras, têm como bases o sistema cultural científico-natural de orientação biologista. Este, no quadro do Snow (1996) liga-se a duas culturas com perspectivas epistêmicas específicas em relação ao que é e não é científico, quer em termos de objeto, quer em termos de método, quer ainda em termos de resultados esperados (SEIXAS & PEREIRA, 2005). Estes autores, Seixas & Pereira (2005, p.17) consideram as disciplinas das Ciências Sociais e Humanas no curso de enfermagem (também no caso do curso de parteiras), como “segunda cultura científica”, implicando ou um esforço de aculturação ou, na maior parte dos casos, o entendimento como “cultura apelativa”, não só secundária em relação à cultura científico-natural, mas a sua utilização no caso em que a primeira tenha falhas ou após a intervenção do primeiro tipo de cultura.

Hoje em dia, encontra-se a enorme dificuldade em conceber a saúde materno-fetal, especialmente no que diz respeito a “humanizar o parto” tal como a definem as organizações internacionais de saúde e as Ciências da Saúde e, segundo Seixas & Pereira (2005, p.17) como “um processo holístico bio-psico-socio-cultural de bem-estar e mesmo, muitas vezes, a compreensão de tal conceito de uma forma racionalizada, mas não resultando, de fato, na mudança de comportamentos efetivos” dos profissionais de saúde como médicos, enfermeiros e parteiras.

Contudo, como corolário, podemos entender que a profissão de parteira como uma relação integral do “cuidar”, do “tratar”, de “fazer-nascer” e de “salvar” uma vida humana, como resultado da conjunção entre o modelo sociocultural e o modelo biomédico e, portanto, a própria noção de “parteira”, do nosso ponto de vista, é inculturada pelas próprias parteiras. Neste sentido, podemos dizer que as parteiras são profissionais autônomas em relação à medicina, pois na cultura da humanização é uma “profissão auxiliar”, porque segundo a orientação deontológica da saúde, tal profissão tem em conta a cultura de “tratar”, de “fazer-nascer” e de “salvar” uma vida humana.

## **1. A nossa vinda ao Brasil**

O presente trabalho é o resultado de uma longa reflexão após a conclusão do curso de especialização em Educação Ambiental, sob o tema “O sagrado na cultura de Timor-Leste: como uma proposta de educação ambiental” apresentada e defendida na Universidade Nacional Timor Lorosa’e, o qual nos inspirou a descobrir e desenvolver outro tema que nos levasse ao encontro da valorização desta cultura sagrada na tradição oral e nos atos éticos do povo timorense.

O referido estudo foi realizado na escola primária Duque de Caxias-Bemori em 2009, juntamente com os alunos do 1º ano da turma C e D, atendendo um total de 58 estudantes primários. Foram realizadas algumas atividades no sentido de preservar o patrimônio herdado dos ancestrais, principalmente, no âmbito dos valores culturais na preservação do meio ambiente. Foi este curso de especialização que nos levou ao Brasil para continuar o estudo de mestrado em Educação e Movimentos Sociais na Universidade Federal de Santa Catarina. Já conhecíamos o Brasil através do nosso contato com a minha orientadora do curso de especialização em *Educação Ambiental*, na Universidade Nacional Timor Lorosa’e, sendo necessário salientar também que a impulsionadora da nossa vinda ao Brasil foi à cooperação entre Brasil e Timor-Leste através da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) com a Universidade Timor Lorosa’e, pois sem ela não estaríamos neste país.



## 2. Objetivos do estudo

O objetivo central deste estudo é procurar compreender a essência do “sagrado na cultura das parteiras em Timor-Leste”, nos modos como os valores e hábitos tradicionais são preservados pelas mulheres ancestrais para proteger a gravidez, tais como: levar uma tesoura no bolso, um cravo<sup>2</sup> preso nos cabelos, um limão na sua bolsa, uma fita preta no pulso ou no pescoço, fazer uma novena à Nossa Senhora, habitualmente a Nossa Senhora do Desterro, além da confiança que elas depositam nas parteiras tradicionais e nas práticas culturais aplicadas. Estes hábitos usados no seio da sociedade timorense, especialmente pelas mães grávidas, têm despertado a nossa curiosidade e “estranha inquietação” de que fala Sigmund Freud (1919), mas não como a “incerteza intelectual” defendida por Jentsch (CARDOSO, 2006/2007). Se já existem médicos, parteiras e hospitais equipados com instalações adequadas, por que estes hábitos ainda se mantêm? E que influências têm as práticas tradicionais na condição materno-fetal? Se recorrermos à tese de Sigmund Freud, não é uma “estranha inquietação”?

Neste sentido, recortes e reivindicações disciplinares acompanham a nossa investigação que se estrutura em torno de métodos, de conceitos e de objetos. Por isso, as ciências como a da sociologia educacional, filosofia, antropologia, estudos culturais e até os estudos semióticos do corpo (quando se aborda a questão do corpo e alma das mulheres timorenses na maternidade da *Uma-Lulik* (*Casa Sagrada*) e os elementos simbólicos do ‘parto’ e a relação dual ‘mane-feto’<sup>3</sup>) devem, evidentemente, conquistar o seu lugar no universo das disciplinas científicas, mas, acima de tudo, elas estão ao mesmo tempo em simbiose com o seu ambiente científico e em posição de pioneiras na exploração de novos setores de investigação. Sob este ângulo, o “desejo de disciplinaridade” de que fala Yves Jeanneret (2001) seria o sinal da emergência de um novo domínio científico que, propondo certa maneira de construir objetos científicos, reivindicaria uma visibilidade disciplinar.

A ideia que vamos defender é que a “originalidade e a especificidade” deste ponto de vista residem, pelo menos em parte, numa aplicação (no duplo sentido de ligação e de fixação) da prática

---

<sup>2</sup>Tipo de prego longo

<sup>3</sup> Mane – Homem e Feto- Mulher.

científica à dimensão técnica dos objetos concretos do “sagrado parto”<sup>4</sup> na cultura timorense. De um modo geral, este estudo tem por objetivos científicos de investigação: identificar novas ideias e sugestões práticas para a valorização do “sagrado na cultura das parteiras em Timor-Leste” preservado pelas mães grávidas, cruzando-o pelas parteiras profissionais com os “saberes modernos”; instigar os acadêmicos para a promoção de um debate mais amplo, tendo em vista que o “sagrado parto” nas práticas tradicionais ainda é pertinente na ciência da medicina moderna.

Para alcançar os objetivos propostos, colocamos as seguintes questões: Qual é o significado *Lulik*<sup>5</sup> (Sagrado) e a natureza da *Uma-Lulik* na cultura timorense? Qual é a função simbólica do *Lulik* e a sua filosofia histórico-cultural? Qual é a importância da *Fetosá-Umane*<sup>6</sup> na sociedade timorense? Qual é a essência do corpo e da alma das mulheres timorenses na maternidade da *Uma-Lulik*? Quais são elementos simbólicos do ‘parto’ e a relação dual ‘mane-feto’? Qual é o significado dos ritos na cultura do ‘sagrado parto’ timorense? Por que é que o sujeito e o objeto do conhecimento como ‘guia transformador’? Será que os saberes tradicionais têm valores simbólicos e científicos para as parteiras tradicionais? Podemos considerar os saberes tradicionais como ferramentas complementares dos saberes modernos? Qual é a dialética do “sagrado parto” no mundo dos timorenses? Qual é a proposta científica da UNTL na divulgação dos saberes e ciências na cultura das parteiras? Qual é a ação de conscientização dos saberes tradicionais e saberes modernos? Será que a educação intercultural e dialógica é muito importante para ‘humanizar o parto’? Qual é a importância do estágio para os iniciadores da profissão de parteiras? Que importância tem a aplicação formal dos conhecimentos pelos profissionais de saúde como parteiras?

Partindo destas questões, desenvolvemos a nossa pesquisa em diversas modalidades que poderão ser úteis para uma reflexão contínua sobre a relação das temáticas do “sagrado na cultura das parteiras em Timor-Leste” a serem abordadas ao longo deste estudo.

---

<sup>4</sup> O “sagrado parto” é a sacralização das atividades do parto.

<sup>5</sup> *Lulik*, na língua Tétum praça é “o que é sagrado” (COSTA, 2000).

<sup>6</sup> *Fetosá-Umane*: A expressão feto-sá-umane ou feto-sau-umane, é equivalente a feto-oan – na’i-hun, deriva destes quatro elementos vocabulares: feto (mulher); sau (ligar-se, aparentar, consagrar); “Uma” (casa, família); mane (homem). (Cf. BARROS, 1964; SÀ, 1961; COSTA, 2000; PAULINO, 2011b).

No primeiro capítulo, iremos abordar a questão da cultura e ritos dos *Lulik* na panorâmica do povo e a sociedade da *Uma-Lulik* que engloba a palavra *Lulik* e a natureza da *Uma-Lulik* que deve ser entendida como um “espaço físico do qual o homem constrói a sua vida familiar, social e cultural. Representa, portanto, a memória dos antepassados e tem um importante valor simbólico”<sup>7</sup> (PAULINO, 2012, p.92). Por isso, através da *Uma-Lulik* encontramos a manifestação cultural que se enquadra numa orientação ética, onde ela determina o comportamento do homem no “agir comunicacional” (HABERMAS, 1987) e no agir em geral (PIEDEDE, 2001, p.50).

Não esquecendo, porém, de desenvolver as temáticas como a terminologia do *Lulik* e a sua filosofia histórico-cultural; a relação de *Fetosá-Umane*; o corpo e alma da mulher timorense na maternidade na *Uma-Lulik*; os elementos simbólicos do ‘parto’, a relação dual ‘mane-feto’ e as mulheres timorenses nos ritos e partos.

No segundo capítulo, a nossa abordagem centrar-se-á nos “saberes entrecruzados e a formação profissional das parteiras em Timor-Leste”, nomeadamente, a questão da cultura timorense e o diálogo intercultural na educação social. Iremos focalizar também a nossa abordagem descritiva e analítica em torno do sujeito e do objeto do conhecimento, os quais são considerados como “guia transformador”; os saberes tradicionais e a capacidade das parteiras tradicionais; os saberes modernos e o profissionalismo nos serviços do parto; a dialética do “sagrado parto” no mundo dos timorenses; proposta científica da UNTL: saberes e ciência; e a ação conscientização dos “saberes tradicionais” e “saberes modernos”.

No terceiro capítulo, teremos sob análise a educação intercultural e a importância do diálogo para a humanização do parto, identificando como horizonte do olhar crítico sobre o trabalho do profissionalismo das parteiras: o *Estágio* como fase inicial da aplicação do conhecimento; parteiras e profissionais de saúde: aplicação formal dos conhecimentos na assistência ao parto humanizado; e, análise e discussão do resultado dos questionários, com a utilização das seguintes ferramentas: opções metodológicas, sujeitos e amostra e análise das opiniões dos sujeitos inquiridos.

---

<sup>7</sup> “Physical space from which man builds his family, social and cultural life. It therefore represents the memory of the ancestors and has important symbolic value” (PAULINO, 2012, p.92).

No quarto e último capítulo, faremos uma conclusão aberta em relação aos modelos eficazes de “fazer nascer” e sobre o que é considerado eficaz, seguro, e como se calcula e se define o risco associado, principalmente como se deve “fazer-nascer em Timor-Leste”.

### **3. Opções metodológicas, sujeitos e amostra**

De acordo com o objetivo principal referido no ponto anterior, pareceu-nos justo se recorremos a uma concepção metodológica de investigação de natureza ‘quantitativa e qualitativa’. A primeira diz respeito a “recolher os fatos e estudar a relação entre eles” (BELL, 2002, p.20) para poder “comparar as médias relativamente ao grau de variação dos resultados, para determinar a probabilidade das diferenças obtidas” (TUCKMAN, 2002, p.370); quanto à segunda, diz respeito “a descrição, a indução, a teoria fundamentada e o estudo das percepções pessoais” (BOGDAN& BIKLEN, 1994, p.11).

Entretanto, para Bogdan& Biklen (1994, p.272), a investigação qualitativa “é rica em relatos realizados pelos próprios sujeitos”, ou seja, o sujeito inquirido tem a possibilidade de exprimir as suas ideias e as suas vivências. Desta forma, recai sobre o investigador a responsabilidade da redução de ações ou discursos dos sujeitos inquiridos, em função das condições e produção destes, bem como os objetivos da investigação (HÉRBERT, GOYETTE, BOUTIN, 1994), segundo qual “os dados qualitativos consistem em descrições detalhadas de situações, acontecimentos, sujeitos, interações e condutas observadas; citações diretas de pessoas acerca das suas experiências, atitudes, crenças e pensamentos; e fragmentos ou passagens completas de documentos, correspondência, registros e histórias de casos” (PATTON, 1980, p.22).

Parte destes pressupostos vale a pena dizer que no presente estudo, fizemos não só um estudo empírico com a distribuição de um questionário aos estudantes do curso de parteiras da Universidade Nacional Timor Lorosa’e, e estudantes estagiários de Cuba no Hospital de Maubessi, mas tivemos de entrevistar também duas parteiras tradicionais, duas parteiras profissionais e uma diretora da FKSH (Feto iha Kbiit Servisu Hamutuk). Isto é, o nosso estudo baseou-se em três tipos de recolha de informação: o inquérito, que pode ser em forma oral (entrevistas), ou em forma escrita (questionários), a observação, que

pode ser direta, sistemática ou participante e a análise documental (DE BRUYNE et al, 1975).

Neste estudo – como já referimos – entrevistamos diferentes personalidades ligadas ao serviço de parteiras com as mesmas questões como uma das estratégias para obter uma variedade de perspectivas diferentes sobre as mesmas, uma vez que as respostas de cada pessoa entrevistada refletirão “as suas percepções e interesses” (TUCKAM, 2002). Nesta perspectiva, estamos perante instrumentos de pesquisa – o questionário e a entrevista – que nos levaram a recolher informações relacionadas ao tema do nosso estudo, nomeadamente no que diz respeito à prática dos “saberes tradicionais” e “saberes modernos” na cultura das parteiras timorenses.

No universo dos estudantes do curso de parteiras do Ensino Superior de Timor-Leste, que estão a estudar em diferentes áreas do saber, seleccionamos e demos prioridade a quatro elementos (estudantes do curso de parteiras da Universidade Nacional Timor Lorosa’e, estudantes estagiários de Cuba no Hospital Referencial de Maubessi, parteiras tradicionais e profissionais).

Quanto aos questionários, foram selecionados 10 estudantes do curso de parteiras da UNTL e 10 estudantes estagiários de Cuba no Hospital Referencial de Maubessi; quanto às entrevistas, demos prioridade a duas parteiras tradicionais, duas parteiras profissionais e uma diretora da FKSH (Feto iha Kbiit Servisu Hamutuk). Os sujeitos que preencheram os questionários têm idades compreendidas entre os 18 e os 25 anos. Os entrevistados têm idades compreendidas entre 35 e 74 anos, tendo sido identificados por E1, E2, E3, E4 e E5. As opiniões dos sujeitos entrevistados serão apresentadas nos tópicos do capítulo 2, como uma forma de enriquecer a nossa abordagem.



## **Primeiro Capítulo**

### **Cultura e Ritos do *Lulik***

#### **A Panorâmica do Povo e a Sociedade da *Uma-Lulik***

Timor-Leste é um país de encantamento e alguém que quer compreender este território na sua totalidade, deve conhecer:

um pouco a alma do Oriente, aquela alma de aromas penetrantes, de cores gritantes e de ruídos alacres, feitas de mil perfumes suaves, de mil cores veladas e de mil sons indistintos, que pelos séculos fora tem encantado algumas sensibilidades de ocidentais que para lá vão e por lá ficam, ou que, quando regressam, lá deixam, entretanto, uma parte da própria existência” (BRAGA, 1936, p.3).

Timor-Leste é um país coberto por paisagens equatoriais e iluminado pela claridade esfuziante do seu sol trópico, e por esta razão, Ruy Cinatti considerou Timor metaforicamente como uma “mulher amada” (apud STILWELL, 1995, p.183), constituído também por “múltiplas identidades linguísticas” (PAULINO, 2011a). Por isso este autor assumiu que “Timor-Leste é mestiço na língua e na cultura”<sup>8</sup> também como outros países do mundo têm a sua história, a sua cultura e a sua tradição.

A cultura timorense conviveu e sobreviveu com a presença de outras culturas humanas na mesma ilha desde tempos remotos. Os cerca de cinco séculos da presença portuguesa e as duas décadas da ocupação indonésia não alteraram substancialmente as suas tradições, hábitos e costumes, se bem que, em alguns aspectos tivessem sofrido alguma influência que fragilizou as tradições locais, fundamentalmente no que se refere às situações das mulheres timorenses.

---

<sup>8</sup> Esta asserção do investigador Vicente Paulino (da Universidade de Lisboa) é tirada no artigo do jornalista Paulo Barbosa, sob o título “A língua portuguesa entre encruzilhadas culturais: as pluralidades da lusofonia”, publicado no *Jornal Tribuna de Macau*, datada de 25 de Fevereiro de 2011. Este artigo está disponível em <http://www.jtm.com.mo/view.asp?dT=368803015> (acesso em 22/9/2012).

Durante este período, este povo enriqueceu a sua filosofia de vida e a sua comunicação através dos símbolos, manifestações artísticas e tradição oral transmitido de geração a geração. Esta filosofia e manifestação artística são altamente prestigiadas na palavra *Uma-Lulik*, considerada casa sagrada dos timorenses onde se celebram os rituais sagrados dos ancestrais. E neste local também se encontra a representação simbólica do “fluxo da vida”, isto é, refere-se à essência da fertilidade das mulheres timorenses como a Mãe-Terra que sustenta seus filhos.

A essência do “fluxo da vida” das mulheres timorense está presente nas pinturas e motivos artísticos gravados nas casas sagradas, nomeadamente na porta lateral, nas janelas e nos remates, como descreve Ruy Cinatti (1987, p.165-166):

*Uma-lulik* distingue-se das outras casas típicas timorenses, através dos ornamentos e esculturas de aves em madeira, pelos remates das coberturas e pelos crocodilos e lagartos, ou seios de mulher esculpidos ou incisos na madeira das portas. Também as apresentações de pedras, árvores, ribeiras, florestas que acreditam trazem a força dos espíritos, porque tudo o que é *lulik* tem alma. A figura de seios de mulher esculpidos, isto significa que a mulher é o símbolo de proteção da natureza e que fomenta a sua família e o universo.

Dentro deste signo simbólico, ornamentado com os elementos da natureza, sua imagem, à sombra de toda a geração timorense, representa o símbolo do que é *lulik*. Desde tempos remotos a expressão do *lulik* surge conjuntamente com a construção das moradias e aldeias dentro das quais encontra-se também a construção das *uma-lisan*<sup>9</sup>, algumas delas destinadas a moradia dos *lia-nain*<sup>10</sup> (senhores da palavra) e a descendência. Este elemento da identidade cultural é centro de

---

<sup>9</sup> *Uma-lisan* é sinônimo da Uma-Lulik, é uma palavra de origem da língua mambae; *Mambae* é o nome do grupo etnolinguístico mais numeroso dos seus falantes, que habita nas zonas de Ainaro, Aileu e uma parte do distrito de Same e Ermera.

<sup>10</sup> *Lia*: palavra, *na'in*: dono. *Lia-na'in* significa senhor da palavra ou dono da palavra.



convergência de parentescos das mesmas raízes genealógicas como se pode constatar na história das gerações de *Berloko* (do distrito de Ainaro), de *Mantilu* (da região de Manu-Tasi) e a dos descendentes de *Uma Wani-ween* (do distrito de Baucau). A diversidade da identidade cultural da sociedade timorense ainda permanece nos pilares da *Uma-Lulik*, mesmo durante as duas ocupações (Portugal e Indonésia) e até o presente.

Vale a pena colocar também a visão de Aristóteles na “alma timorense” (BARROS, 1958) e nos cânticos guerreiros *lorsá*<sup>11</sup> (BARROS, 1963), tal como poderia conhecer a mesma visão em Confúcio. Porque, foi daí que começou edificar a casa, donde saiu uma geração cada vez mais numerosa, que no caso concreto da *Uma-Fukun*<sup>12</sup> representa o mesmo do “nó ou origem” (COSTA, 2000) tal como Santo, Isidoro dizia de *natio*, que também vem de nascendo. Foi ao filho primogênito dessa casa que se atribuiu o título de *Liurai (Rei)*, isto é, de o mais do que a terra, também dito *Na'ai* em *Mambae*, tal como o Deus único dos missionários cristãos se passou a chamar *Nai Maromak* (MALTEZ, 2011, p.211).

Figura 1 - *Uma-Lulik* (CINATTI et al, 1987)



Como nação independente reconhecida internacionalmente sob a designação de República Democrática de Timor-Leste, o país sente a necessidade de manifestar a sua própria identidade cultural, religiosa e histórica reconhecida pelas nações vizinhas do Sudeste Asiático e da Austrália com diferentes identidades culturais.

Para conservar a identidade cultural, religiosa e histórica, o IV Governo Constitucional da República Democrática de Timor-Leste

<sup>11</sup> *Lorsá*: É uma dança que acompanhada com cânticos guerreiros.

<sup>12</sup> *Uma-Fukun*: é sinônimo da *Uma-Lulik*. É uma palavra que provinha do Tétum-Terik e que significa nó ou origem.

definiu em seu programa uma série de prioridades para o período legislativo de 2007 a agosto de 2012, assumindo que pode, durante este período “colocar a cultura ao serviço da afirmação da Nação e do Estado timorense”. Com base no artigo 59º da Constituição da República, o povo timorense assumiu a responsabilidade moral de preservar o seu patrimônio cultural e também de mostrá-lo ao mundo internacional. Esta atitude é importante para que as gerações vindouras possam conhecer suas raízes e se perguntar: - Quem somos nós? Qual é a raiz cultural que nos identifica como timorense? E de que identidade e cultura viemos?

A atual geração do Estado-nação Timor-Leste vive num momento de transição e reafirmação da sua identidade. Mesmo com respeito pela sua identidade nacional, Timor-Leste, ao entrar num mundo globalizado, também é influenciado por ele. Sendo que a cultura originária timorense se encontra com a modernidade, onde o sagrado – *lulik* – se contrapõe aos métodos científicos. Um exemplo disso é o que ocorre com o termo *tu'ur-ahi* – termo usado na língua tétum praça<sup>13</sup> para designar a terminologia do “parto” (COSTA, 2000) que é atualmente substituído pelo vocábulo lusófono nos hospitais.

A configuração do mundo global sobrevaloriza os saberes e fazeres científicos e dessa maneira submete a sabedoria local e popular à tecnização dos serviços de saúde. Através desta ideia, colocamos a seguinte questão: será possível, através da cultura e da tradição milenar, auxiliar e proteger a família e a saúde das mães e dos bebês timorenses? A resposta nós veremos mais adiante.

---

<sup>13</sup> O tétum é a língua com maior expressão em Timor-Leste, devido à sua utilização enquanto língua franca. Esta realidade é fruto do percurso do próprio país. O tétum é uma língua da família austronésica, ou malaio-polinésia, que parece originária da Formosa e talvez também do sul da China continental. O primeiro tétum, o tétum-térique, já se havia estabelecido como língua franca antes da chegada dos portugueses, aparentemente em consequência da conquista da parte oriental da ilha pelo império dos Belos e da necessidade de um instrumento de comunicação comum para as trocas comerciais. Com a chegada dos portugueses à ilha, o tétum apodera-se de vocábulos portugueses e malaio e integra-os no seu léxico, tornando-se uma língua crioula e simplificada – nasce o tétum-praça. Muito embora, em finais do século XIX, os jesuítas de Soibada tenham já traduzido para tétum parte da Bíblia e, em 1913, o governador da colônia tenha tentado introduzir o tétum no sistema educativo timorense, é apenas em 1981 que a Igreja adota esta língua na liturgia.

## 1. Palavra *Lulik* e a natureza da *Uma-Lulik*.

Para falar da cultura timorense e a sua tradição primeiramente é preciso saber a base filosófica desta cultura. Não podemos desviar os nossos pensamentos daquilo que os timorenses chamam *Lulik*. A palavra *lulik* saiu como voz e símbolo na tradição, e representa todo o universo, por exemplo: *bee-lulik* (água sagrada), *foho-lulik* (montanha sagrada), *rai-lulik* (terra sagrada), *ai-lulik*<sup>14</sup> (árvore sagrada), *Uma-Lulik*, *fatuk-lulik* (pedra sagrada) etc., (Cf. ALMEIDA, 1976/1977; PASCOAL, 1949 e 1967). Estas terminologias surgiram desde tempos remotos com a presença do homem timorense antes da tradição escrita.

Figura 2 - Altar para a consagração do lulik<sup>15</sup> (CINATTI, 1987, p.53)



O povo timorense – como já aludimos – fez a sua história por via oral. Através da comunicação oral, os ancestrais timorenses transmitiram a sua filosofia de vida e consciência moral<sup>16</sup> representada

<sup>14</sup> Em Timor como dizia Paulo Braga (1936, p.35): “há árvores sagradas: árvores *lulik*. Outrora, guardadas pelos *nai-lulik*, havia também florestas sagradas, como a dos montes de Ossu – conhecida pelo nome de Monte Perdido. Nelas, o domínio das árvores era absoluto. (...) Entre as árvores *lulik*, a mais venerável é o *ingondoeiro* grandioso e apocalíptico, cujo tronco chega a atingir três a quatro metros de diâmetro. Os seus ramos curvam-se, descem do alto, chegam à terra, perfuram a terra e criam raízes. Depois rebentam, enchem-se de ramos e ficam novas árvores”.

<sup>15</sup> Este lugar é o sítio onde se celebra as cerimônias de rituais do *lulik*, por exemplo, a celebração da colheita antes de ser entregue a *Uma-Lulik* ou Casa Sagrada.

<sup>16A</sup> “voz” na consciência moral é considerado por Santo Tomás como “um *spiritus corrector et paedagogus animae societatis*, espírito que indica se um ato é justo ou não” (apud MORA, 2000, p.555).

na *Uma-Lulik*, usando-a como elo entre as famílias ou como elemento de união familiar de geração em geração e o *Lulik* é o elo central dos princípios básicos morais dos timorenses.

Ao escutar a palavra *lulik*, o povo eleva o espírito e o pensamento numa atitude de respeito por algo sobrenatural transcendente que exerce uma influência sobre todo o seu percurso de vida. Em certos casos é evidente que a “consciência humana” deve ser elucidada a partir de uma atitude responsável, isto é, de acordo com Mora (2000, p.786):

O que se chama “consciência” é uma atitude básica que pode ser racionalizada ou ao menos conceptualizada, mas sem que essa racionalização ou conceptualização sejam meras transcrições racionais e, com isso, “passivas” da atitude adotada. A atitude em questão é “atitude diante da realidade” ou “atitude diante do mundo”; em que “realidade” e “mundo” são entendidos justa e precisamente em função da consciência.

Desta forma, o que designamos por consciência do pensamento de um timorense em relação ao *lulik*, segundo o padre Ezequiel Enes Pascoal, quase toda a manifestação cultural e religiosa timorense “gira, sobretudo à volta dos *lúlic*. Eles são a sua obsessão contínua. A sua ideia impregna-lhes a vida dum modo paradoxal, inacessível à mentalidade europeia. Os ‘*lúlic*’ são uma sobra que o persegue e, ao mesmo tempo, uma defesa a que se acolhe. (...) Em sentido lato, [a palavra *lulik*] quer dizer venerando, intangível, aquilo que só certas pessoas, em virtude duma função especial, podem tocar” (PASCOAL, 1949, pp.12-13).

Os *lulik* têm os seus próprios templos, chamados de *Uma-Lulik*, os quais ocupam “quase sempre o centro da aldeia” (PASCOAL, 1949, p.14) onde os ancestrais deixaram suas memórias históricas e ensinamentos morais aos seus descendentes, não para transmitir atitudes de passividade com aceitação da realidade circundante, mas como lei que gere o ciclo natural da vida familiar da *uma-fukun* numa consciência justa. Isto leva-nos a crer que dentro da *Uma-Lulik*, ou *Uma-Fukun* encontramos a sua múltipla função ontológica de vida dos timorenses, como descrevem Rui Centeno e Ivo Carneiro de Sousa (2001, p.14):

A *uma-lulik* polvilha os diferentes territórios da ilha de Timor, de ocidente a oriente, do grande porto de Kupang às belíssimas praias de Tutuala, expressando um complexo ritmo de expansão e de aliança entre linhagens, ao ritmo também da sua morfologia política, cultural e religiosa. São casas transformadas em símbolos misturando o político, o social e o religioso, servindo tanto para marcar as fronteiras simbólicas de uma linhagem como para celebrar o seu poder sagrado que impõem a importância cultural das *uma-lulik*. Mais do que simples casas físicas, estas *uma-lulik* erigiram-se em santuários em que se casam permanentemente os poderes do céu e da terra, a sacralização do espaço que se quer também social e político, concretizando uma sacralidade coextensiva com o meio social e natural que, desconhecendo as «nossas» divisões entre sagrado e profano, quase tudo invade e diviniza. (...) São casas ligadas, assim, com intimidade à celebração de poderes e de dominações, guardando memória desse poder e da linhagem em que assenta, sacralizando muitos dos objetos que celebram esse poder.

Não é de estranhar que com a presença portuguesa e a política de expansão religiosa por frades dominicanos em Timor, se estabeleceu o primeiro contato da Igreja Católica com a cultura da gente timorense, como descreve o historiador Luís Filipe Thomaz (1994, p.594): “O cristianismo foi introduzido na segunda metade do século XVI. Após a pregação do franciscano Fr. António Taveira (1556), que não teve continuidade, Timor foi evangelizado pelos dominicanos”. A evangelização das populações autóctones atuava principalmente em áreas onde a força das armas se mostrava menos eficaz, de modo que as conversões foram sendo assumidas pelo poder político português como estratégias de “dominação colonial”, que permitia a manipulação dos povos, facilitando assim o controle militar e econômico dos bens e territórios a ocupar (MIRANDA, 2003, p.15). A partir daquela altura, a crença timorense bem como os “usos e costumes” e a tradição passaram a ser caracterizados como sendo uma “cultura animista e não civilizada” (TRINDADE, 2011, p.2). Mesmo assim, a cultura do *lulik* ainda permaneceu no seio do povo, mas já como uma miscigenação, como

uma crença mista com várias interpretações. Tais interpretações invertem simultaneamente o sentido do *lulik* e a sua filosofia, desviando para outros interesses de caráter divergente à tradição originária timorense.

Esta atitude de menosprezo à origem da tradição pode conduzir a uma crise de identidade cultural. No caso concreto, ainda na época da colonização portuguesa, alguns missionários portugueses e timorenses, como é o caso do padre Jorge Barros Duarte, manifestava este menosprezo nos seguintes enunciados: “o timorense, contudo não pode ainda considerar-se como um povo totalmente civilizado. A sua grande massa populacional encontra-se num período de transição entre a selva propriamente dita e o condicionalismo de uma vida social mais elevada, se bem que já muito mais aproximada deste último termo que do primeiro” (BARROS, 1958, p.96).

O padre Abílio Fernandes (1931) classificava: “o timorense é uma criança que nunca chega à idade adulta madura (...), passados quase quatro séculos, basta abrir os olhos para, desde logo, se deparar com uma vida animalesca a que forçosamente os arrasta o clima, a quase nudez em que vivem a promiscuidade de pais e filhos e de sexos e a linguagem mais despudorada em que ninguém repara” (apud BARROS, 1987, p.63) e o padre José Andrade (1920a e 1920b) também considerava a tradição de “jogos de pé” e “lutas de galo” como sendo uma prática cultural de caráter selvagem e desumano, mas “arrependeu-se” dizendo: “Perdão, povos de Timor, ofendi-vos sem razão”. É por isso que Frederico Delgado Rosa caracterizava-o como padre “arrogante” (2011, p.1-2).

Contudo, é necessário reconhecer também que de acordo com Francisco Menezes (1992:223):

A presença portuguesa em Timor só foi possível devido à integração cultural de todos os elementos cristianizados numa cultura simbiótica eivada de interpretações de elementos culturais novos em face dos padrões de cultura tradicional. Deu-se, ao longo da sua história, uma convergência étnica e cultural, num grau que é difícil tenha sido ultrapassado em qualquer outro território português e este fator fundamental justifica a sobrevivência da cultura luso-tropical em Timor,

apesar do número diminuto de portugueses europeus desde o início da época colonial.

Acrescenta ainda Menezes (1992) que apesar das limitações e da destruição maciça a que o povo timorense assistiu devido às lutas de poder político-militar entre forças de ocupação estrangeira (japoneses, australianos e holandeses), o contacto de culturas no seio deste povo operou alterações profundas nas instituições económicas, sociais e religiosas dos timorenses até 1975<sup>17</sup>, o ano em que Portugal deixou o povo de Timor mergulhado no sofrimento prolongado. Todavia, no Timor contemporâneo, as novas gerações estão cada vez influenciadas pelo modo de “viver” e “estar” dos ocidentais. Este fato deve ser entendido como uma “renegação” a sua própria cultura originária e isto pode criar uma crise de identidade cultural. Para evitar tal crise, o governo, a sociedade, a igreja e os *lia-nain* devem cooperar mutuamente na preservação e divulgação da cultura originária timorense.

## **2. *Lulik* e a sua filosofia histórico-cultural**

De acordo com a língua Tétum, o *lulik* significa literalmente “proibido”, “santo” ou “sagrado”. O termo *lulik* existe em todas as línguas vernáculas de Timor-Leste. Os *bunakenses*<sup>18</sup> designam por “pó”, Nauweti “luli”, *Fataluku* “tei”, *Makasae* “phalun” (Cf. ALMEIDA, 1976/1977; RODRIGUES, 1962; CAMPAGNOLO, 1979; SOUSA, 2010). Desta maneira, *Lulik* é algo sagrado que une a natureza ancestral, o universo divino e o mundo dos vivos.

A natureza é o centro dessa ligação entre o mundo dos vivos, o dos espíritos dos antepassados e o mundo da divindade (espaço celestial). É neste contexto que se desenvolve a relação humana timorense com todas as partes existentes no universo numa união “tridimensional” (o mundo visível, o mundo dos espíritos e o espaço celestial).

---

<sup>17</sup> Construir novas escolas, novos edifícios de saneamentos hospitalares. Mas, o número de analfabetização dos timorenses era maior, e também conhecido como o ano da invasão Indonésia.

<sup>18</sup> Em termos da inovação lexical do termo, podemos chamar os povos de origem do grupo étnico Bunak como *bunakenses*.

Figura 3 – Tridimensional do universo timorense (da autora)



*Lulik*, para os timorenses, é padrão moral, isto é, o *Lulik* representa uma força que regula os comportamentos e as atitudes no que respeita ao cumprimento de certas normas reguladoras da vida dos seus crentes, nomeadamente a relação dos direitos e obrigações dos membros da família (irmãos mais novos e mais velhos, maridos e esposas, *fetosá-umane*, as crianças e pais, irmãos e irmãs, etc).

Acreditar nos *lulik* significa interiorizar a fé a Deus, que em *Fatuluku* é “Uruvatchu”, e em *Makasae* “Uruwatu”. Esta divindade é venerada nos “cultos dos *lulik*” e nas casas sagradas tradicionais, porque tem uma força inalienável, logo é considerada como *lulik*. A seguir as figuras 4, 5 e 6 mostram estes detalhes.

Figura 4 – *Uma-Lulik* com o teto ornamentado (TRINDADE, 2011, p.8).



*Uma-Lulik* hermenêuticamente representa a figura feminina como um ser protetor do elemento familiar dos timorenses, porque simboliza a beleza Mãe-Terra. No caso dos *bunakenses* a ‘casa sagrada’ é guardada por dois elementos, a irmã e o irmão, legítimos descendentes dos seus ancestrais que edificaram a ‘casa’, e cada ‘casa sagrada’, por uma síntese simbólica, associa-se sempre a outra *Uma-Lulik*, tanto pela cisão da descendência em primeiro ou segundo grau, quanto pela aliança denominada *Kau-kaà* (irmão mais novo – irmão mais velho)” (cf. Sousa,



2007 e 2010; PAULINO, 2009, p.17; PAULINO, 2012, p.78-79). Outros exemplares pode-se observar no livro de Rui Cinatti's, "*Tipos de casas timorenses se um rito de consagração*" (1965).

Figura 5 – *Uma-Lulik* do subdistrito de Venilale e de Laga.

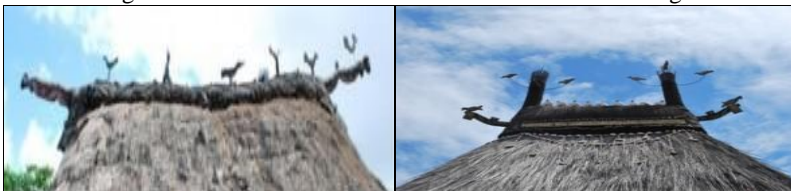


Figura 6 – *Uma-Lulik* do subdistrito de Oé-Cussi e de Lospalos (TRINDADE, 2011, p.11).



Podemos notar nestas imagens que os modelos do telhado da *Uma-Lulik* apresentam simbolicamente os enfeites dos cabelos das mulheres timorenses, transmitindo a importância da presença “sagrada” delas na *Uma-Lulik*, porque os cultos dos *lulik* são realizados em espaços próprios nas *Uma-Lulik*, montes sagrados, árvores e pedras sagradas. Entretanto, encontra-se aqui uma concepção dual da feminilidade timorense, isto é, no caso da concepção da casa, Ruy Cinatti (1987, p.165) afirma:

À parte masculina sempre na dianteira e simbolizada, entre outros elementos, por um dos pilares sustentadores da estrutura, opõe-se a lareira, símbolo feminino e, nas casas da planta retangular, o pilar traseiro. Esta disposição reflete igualmente a relação entre o mundo natural e o mundo simbólico. “‘Ao pilar do mar’, categoria masculina, opõe-se o ‘pilar da terra’ ou da ‘montanha, categoria feminina’”.

Neste contexto, podemos dizer que as crenças timorenses não dispõem de igrejas ou capelas, mas assentam-se nos *lulik* e nas *Uma-Lulik*. Isto porque a “casa retrata a célula familiar e os atributos de cada um dos cônjuges e espelha no plano interno o dualismo conceptual da religião timorense” (CINATTI, 1987, p.165). Por esta razão, a construção da casa na cultura timorense assenta “em dois pilares ou alicerces; um deles representa o sexo masculino e o outro, o feminino. Em Timor, tudo existe aos pares. As casas estão divididas em duas partes, e numa delas a mulher é suprema” (CHRYSTELLO, 2012, p.51).

Figura 7 - Os cabelos enfeitados indicam o supremo poder<sup>19</sup>



Nesse sentido, a figura feminina retratada na *Uma-Lulik* como uma “obra de arte” na cultura tradicional timorense transmite os valores de “feminilidade” na família e na sociedade. Por isso, as mulheres timorenses são louvadas e têm sob a sua responsabilidade a proteção da família. Assim, a importância atribuída à figura feminina na crença e tradição timorense traduz-se na expressão “imi feto, feto maromak”<sup>20</sup> (HICKS, 1976 e 1984; cf. Josh Trindade, 2011, p.13). Por esta razão, os *bunakenses* consideram as mulheres como “herdeiras dos bens materiais dos seus ancestrais” e “guardiãs das casas sagradas” (Cf. SOUSA, 2007, p.211; PAULINO, 2009, p.14). Isto é, para a preservação do “fluxo de vida” (FOX, 1980), os timorenses têm a obrigação de construir a casa assente sobre os quatro pilares. Se alguns pilares forem destruídos, caem também os descendentes desta “uma-kain” (família), perdem simultaneamente o nome e o clã desta linhagem. Para evitar esta

<sup>19</sup>

[http://peciscas.blogspot.com/2005\\_03\\_13\\_archive.html](http://peciscas.blogspot.com/2005_03_13_archive.html); [http://www.unmultimedia.org/radio/portuguese/deta\\_il/167650.html](http://www.unmultimedia.org/radio/portuguese/deta_il/167650.html) e <http://fotografiacomfuturo.blogspot.com/2011/06/retrato-de-uma-mulher-timorense.html> (acesso em 5-01-2012)

<sup>20</sup> Imi (vós), feto (mulher), Maromak (Deus); "imi feto, feto maromak - vós mulheres, mulheres Deus".

tragédia, é necessário que haja uma união harmoniosa entre todos os membros da mesma linhagem que habitam a casa.

Os timorenses reconhecem a existência de uma entidade divina chamada *Maromak*<sup>21</sup> através do *Lulik* e da *Uma-Lulik*. O termo *Maromak*, neste contexto, é diferente do *Maromak* na religião católica. A genealogia tradicional do termo *Maromak* representa a ideia de fertilidade feminina, que nos estudos feministas pode ser visto como fonte de vida e prosperidade. Neste caso, apesar de que o termo *Maromak* seja do “gênero masculino”, a sua presença real oscila para o lado feminino. É nesta perspectiva que as mulheres timorenses se identificam metaforicamente como “descendentes diretas” do *Maromak* quando trazem ao mundo uma criança no momento do parto. Com este propósito, damos o exemplo de representação dual da mulher na religião timorense: masculina e feminina nos mitos tradicionais timorenses, sobretudo, na história da origem do povo “The Caraubalo Tétum”<sup>22</sup> (HICKS, 1973 e 1984):

Quando a porção seca tinha surgido inteiramente, duas vaginas, uma em cada lado da fronteira entre o reino de Caraubalo e o principado vizinho apareceu o *Loi Huno*, que em Caraubalo foi chamado à vagina de *Mahuma*. *Loi Huno* que foi chamado de vagina Lequi Bui. (...) De *Mahuma* nasceram os ancestrais dos povos que vivem em Caraubalo. (...) Seus antepassados subiram da vagina através *seizing* (kain) de um cipó (Dakan), usando-a para puxar-se sobre a terra. Por isso, os seus descendentes actuais consideram esta trepadeira como sagrado. A vagina é coberta com uma pedra enorme, ainda existe, e ninguém está autorizado para removê-la sobre o eixo, que indaga para dentro da terra (HICKS, 1984, p.1-2)<sup>23</sup> [tradução nossa]

---

21 *Maromak* em lingual Tétum Praça designa a entidade divina, que é Deus em língua Portuguesa. (COSTA, 2000).

<sup>22</sup> Caraubalo é uma povoação do distrito de Viqueque que fala Tétum.

<sup>23</sup> When the dry land had entirely arisen, two vaginas, one on each side of the boundary between Caraubalo principedom and the neighboring principedom of *Loi Huno* appeared. That in Caraubalo was called the vagina of *Mahuma*. That *Loi Huno* was called the Lequi Bui vagina. (...) From *Mahuma* were born the

É portanto que na tradição do povo de Caraubalo do distrito de Viqueque, o espaço habitacional é representada como “vagina”, isto é a “porta da entrada da casa” e no interior da casa é considerado como “útero”, ou seja, o (ventre da mulher) que regulam o “cycle of life” (HICKS, 1984, p.2). Este antropólogo norte-americano descreveu ainda que o povo do distrito de Viqueque que fala o *Tétum-térik* sente-se dividido por dois universos cosmogônico: o submundo e o mundo superior. Este dois mundos estão conectados pela vagina, onde as mulheres dominaram o submundo porque são “sagradas maternas” de vida ou centro de “cycle of life”; enquanto os homens ocupavam o mundo superior à área paterna, porque são “fornecedores” à árvore de vida. É por esta razão que os dois mundos devem ser unidos num só corpo para evitar a infertilidade, a doença e a morte.

Desta forma, a observação feita por David Hicks trouxe a lume que, as mulheres timorenses na sociedade e na família, segundo a tradição do *lulik*, não são seres incapazes, mas sim, têm uma posição altamente prestigiada. Este corpo da *Uma-Lulik* é considerado também a “casa materna sagrada” que simboliza a base da sociedade sustentável do mundo timorense, como explicita o antropólogo português Lúcio Sousa (2007, p.219): “a casa sagrada assume uma relevância especial, todas as casas comuns compartilham destes elementos polarizados rituais: as colunas, a lareira e os cestos”.

### 3. Fetosá-Umane: Uma relação de proximidade e de parentesco

A família é o núcleo base de toda a sociedade a partir da qual se edifica também toda a complexa estrutura social da humanidade e, no contexto específico de Timor-Leste, normalmente as famílias são de tipo alargado, consolidando-se por meio do sistema de alianças, das quais a mais significativa é, sem dúvida, o casamento tradicional baseado nas

---

ancestors of the people who live in Caraubalo. (...) Their ancestors clambered from the vagina by seizing (kain) a liana (dakan), using it to pull themselves onto the earth. Hence, their present day descendants look upon this creeper as sacred. The vagina, covered with a huge stone, still exists, and no one is allowed to remove it from over the shaft, which delves down into the earth (HICKS, 1984, pp.1-2).

práticas do barlaque<sup>24</sup> ou *hafoli* ou *pana gobol*<sup>25</sup>. As famílias constituem os elementos essenciais que estabelecem a união dos laços de parentescos entre vários grupos sociais.

O próprio vocabulário relativo ao parentesco em Timor lança mão de uma terminologia latina (pai, mãe, primo...) e às vezes germânica, (caso do vocábulo ‘irmão’). Porém, seja qual for a relação de alteridade entre grupos diferenciados, terá que existir algo que faz com que uma sociedade, quer a sociedade tradicional quer a sociedade pós-tradicional cumpra o seu dever e valorize a sua etnicidade diferenciada (PAULINO, 2011).

O *diálogo* na sociedade timorense surge no seio familiar, entre um homem e uma mulher que decidem formar uma família. A base do diálogo está na *lisan* (tradição), não no *lulik*, isto é, as práticas culturais de *Fetosá-Umane* estão inseridas na *lisan* como modelo da estrutura familiar timorense. Em geral, antes da realização do casamento religioso; geralmente os familiares dos nubentes, realizam encontros para acertar ideias no sentido de chegarem a um acordo entre ambas as partes para a realização do evento (barlaque ou casamento religioso). Neste contexto todos os rituais sagrados são considerados válidos para que a família recém-formada receba todas as bênçãos no âmbito tradicional e religioso.

O porta-voz das duas partes avisa os noivos sobre aquilo que foi decidido na reunião, e os dois, por sua vez, avisam os respectivos familiares. Geralmente as informações contêm a data marcada para o pedido e os objetos “*bee manas ai-tukan* ou *resin-inan*”<sup>26</sup> que devem

---

<sup>24</sup> Em termos de etimologia do termo, Barlaque veio da palavra malaia "Berlaki" que significa "tomar marido", isto é, "ber - tomar" e "laki - marido".

<sup>25</sup> Veja-se o artigo do Pe. Jorge Barros Duarte, intitulado “Barlaque” (*Seara*, 1964, ano 2, nº 3-4) onde se aborda, fundamentalmente, a questão *fetosá* e *umane* da população falante de tétum, nomeadamente do reino de Samoro (atual Soibada) e, veja-se também o artigo do Pe. José Quintão, sob o título: “Tentativas de adaptações: o Casamento Nativo” (publicado na *Seara*, 1971 e 1972), em que o autor põe em relevo a questão do barlaque, mais uma vez, a questão de *fetosá-umane* do povo falante de tétum, *mambae*, incluindo o ritual do casamento *pana gobol* (vetre da mulher) do povo falante de *bunak*, da região de Bobonaro (apud PAULINO, 2011a, p.15, 2011b).

<sup>26</sup> “*Bee-manas-aitukan* ou *resin-inan*” são duas expressões usadas em língua tétum para este ato tradicional sagrado. Onde, as ofertas trazidas pela família do noivo nesse primeiro encontro como símbolo de pagar para os pais da noiva,

ser entregues nessa cerimônia tradicional. O ritual sagrado segue a tradição de cada *Uma-Lisan*<sup>27</sup> (HICKS, 1984; TRAUBE, 1986; CLAMAGIRAND, 1982; CAMPAGNOLO, 1979). As seguintes figuras 8, 9, 10, e 11 indicam cerimonialmente o ritual da entrega.

Figura 8 - Pedido tradicional, (foto da autora)



O ritual para este pedido é feito na casa da noiva. Depois de chegarem a um acordo a família do noivo apresenta os objetos (areca e betel, vinho, dinheiro e algumas peças de vestuário e calçado da noiva, entre outros). Em seguida, como ilustra a figura 8, uma tia do noivo bate à porta do quarto da noiva para trazê-la para fora, depois da entrega de um envelope à tia da noiva que se encontra à porta do quarto. A partir daí a noiva é considerada como filha da família do noivo (figura 9).

Figura 9 - Pedido tradicional (foto da autora)



Desta forma, a entrega do barlaque pela família do noivo à família da noiva, representa simbolicamente o valor *bee manas-aitukan* ou *resin-inan* como sinal da aliança tradicional. O ritual *Fetosá-Umane* desempenha um papel de consolidação de toda a estrutura familiar da sociedade timorense.

---

todo o cuidado, o amor, a proteção que tinha atribuída para a noiva, especialmente a amamentação da mãe. (CUNHA, 2009).

<sup>27</sup> A estrutura pequena da sociedade genealógica do *Uma-Lulik*.

Figura 10 - O ritual da entrega do Dote (foto da autora)



A cultura timorense é geralmente simbolizada pelo “*táis*”<sup>28</sup> (*táis feto* e *táis mane*). Na cerimônia da entrega do barlaque, a noiva é presenteada com o fio de ouro e o noivo é presenteado com uma “faixa de *táis*” que em língua malaio significa *selendang*. Este ato inicial é sinal de união “*rohan la’ek*” (união sem limites) das duas famílias que simbolicamente liga o céu e a terra.

Na sociedade timorense, o poder é geralmente atribuído ao homem como chefe e responsável, no entanto também é conhecida a cultura matrilinear em algumas regiões de Timor-Leste.

Figura 11 - Pedido tradicional (foto da autora)



A noção de casamento constante da projeção do barlaque deveria ser revista, para se ajustar melhor à concepção de família que inspirou as leis matrimoniais decretadas pelo Estado colonial e presentemente pelo atual Estado timorense sobre o casamento num sentido de duplos rituais. Em primeiro lugar, celebra-se o casamento tradicional – é uma das prioridades para manter as tradições locais – com a aplicação das trocas dos bens-comuns entre familiares do noivo; em segundo lugar, a

<sup>28</sup> *Táis* significa pano tradicional, *táis feto* (pano tradicional da mulher) e *táis mane* (pano tradicional do homem).

realização do casamento através das cerimônias religiosas (para aqueles que abraçam a religião católica) como sendo um processo de complementaridade ao casamento tradicional.

A entrada de novas ideologias e tecnologias estranhas à cultura timorense tende a inverter alguns signos da cultura originária timorense como o ritual da prática do barlaque, o ritual da consagração da *Uma-Lulik*, posicionando também algumas mulheres numa visão de exclusão. Elas reclamam os seus direitos contidos na *Magna Carta da Declaração Universal dos Direitos Humanos e dos Direitos das Mulheres* da ONU (Organização das Nações Unidas), excluindo deste modo, os seus deveres e obrigações na lei consuetudinária, pois é hábito serem desconsideradas e desvalorizadas pelos homens e é-lhes negado ainda o direito ao diálogo entre os dois casais na *Uma-Lulik*.

No entanto, na cultura de alguns grupos étnicos como o *bunak*, o poder é atribuído à mulher. Neste grupo étnico, a mulher tem o poder de decisão na estrutura social, política e econômica, isto é, ela é a cabeça da família e a casa tem significado religioso.

A Constituição da RDTL (República Democrática de Timor-Leste), em relação aos Direitos Fundamentais do Homem que, no caso concreto dos timorenses, prevê que a justiça sobre a questão de direito “não ficaria completa sem uma referência ao costume enquanto fonte de Direito em Timor-Leste. Isto porque o costume, no quadro atual, sobretudo fora das zonas urbanas, pouco ou nada fica atrás das fontes escritas na solução dos problemas da vida quotidiana em Timor-Leste”<sup>29</sup>, por assim se ao mesmo tempo esta lei costumeira e dos Direitos Fundamentais de uma família timorense<sup>30</sup>. Neste sentido esta lei prevê concomitantemente os princípios de igualdade entre homens e mulheres no contexto sociocultural timorense<sup>31</sup>.

---

29 Cfr. HANSJOERG STROHMEYER, “Policing the Peace...”, (apud. **VALLE, 2002**, p.179).

300 sistema de Direitos Fundamentais determinado pela Constituição estrutura-se em três Títulos: Princípios gerais, Direitos, Liberdades e Garantias Pessoais e Direitos e Deveres Econômicos, Sociais e Culturais. A trave mestra do sistema de Direitos Fundamentais, como aliás de todo o sistema constitucional timorense, é o princípio da dignidade da pessoa humana (artigo 1.º, n.º 1, *in fine*).

31A previsão do artigo 17.º, que, acrescentando ao princípio da igualdade vertido no artigo 16.º, consagra um direito à igualdade de gênero, estabelecendo que a mulher e o homem têm os mesmos direitos e obrigações em todos os domínios



#### 4. A mulher timorense: corpo e alma da maternidade na *Uma-Lulik*

Nos estudos metafísicos, a essência de uma coisa é constituída pelas propriedades imutáveis da mesma, advenços do conhecimento, a essência é o que constitui a natureza de um ser, de uma coisa: a essência divina. Ela é a natureza ideal de um ser: para o existencialismo, a existência precede à essência. Isto é, a natureza não apresenta nada de incorreto e toda a sua forma é bela ou feia se tem sua causa, daí de todos os seres que existem no universo não há experiência que não seja aplicada como deve ser. Neste contexto, podemos dizer que a essência do corpo das mulheres timorenses é o “fluxo da vida” (FOX, 1980) e “cycle of life” (HICKS, 1984). É um corpo que procura o equilíbrio físico, psíquico e contempla a natureza, proporcionando uma qualidade de vida de forma segura e prazerosa.

Para os timorenses, o *corpo* é louvado como algo sagrado, ou seja, quando o corpo está vivo, é venerado com dignidade; depois de morto, o corpo é enterrado com as honras devidas.

De acordo com o mito das origens, nomeadamente do “Crocodilo e o Rapaz32” representa dois “corpos complementares”, isto é, há um binômio “animal-homem” que constitui a essência da presença humana em Timor. O corpo do crocodilo é a essência da ilha e o corpo do rapaz simboliza a vida que se estabeleceu na ilha. Acreditamos que a essência

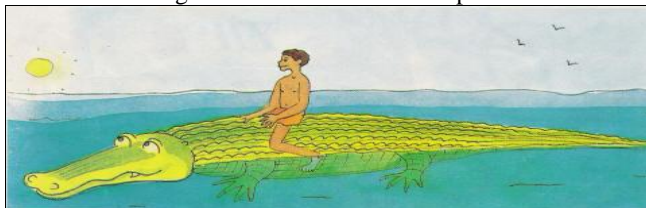
---

da vida familiar, cultural, social, econômica e política. (A densidade deste direito à igualdade de gênero é ainda reforçada pelo artigo 6.º, alínea j), da Constituição, que atribui ao Estado um objetivo fundamental de “criar, promover e garantir a efetiva igualdade de oportunidades entre a mulher e o homem”.

32 Veja-se Júlio Garcez de Lencastre (1934), “Lafaic, o crocodilo timorense”, in *O mundo Português*, nº4; Pe. Ezequiel Enes Pascoal (1967), *A alma de Timor Vista na Sua Fantasia*, Braga: Barbosa & Xavier. É, portanto, segue-se a pequena descrição sobre a origem da ilha: “Timor quer dizer Oriente; muitos timorenses chamam ao crocodilo antepassado ou avô. Se qualquer crocodilo devora alguém, é porque, dizem, este lhe fez ou disse algo de mal. Ou quando uma pessoa é apanhada por aquele, costuma gritar: Antepassado ou avô! Maldição! Maldição! Quando entram ou passam numa ribeira onde haja crocodilos, costuma atar uma fita verde de folha de palmeira na cabeça, numa perna e, algumas vezes, também na mão e chamam para junto de si o cão. Assim, o crocodilo sabe, e não os morde” Disponível em: <http://contosdeadormecer.wordpress.com/2010/08/07/a-lenda-do-crocodilo-versao-2-timor-leste/>, (acesso em 24/02/2012).

do corpo na cultura timorense tem um valor, representa a vida, principalmente a essência do corpo das mulheres timorenses está na base da *Uma-Lulik*, por isso, ele é sagrado. Deste modo, o corpo da mulher não pode ser exposto indevidamente para não perder a virgindade.

Figura 12 - O crocodilo e o rapaz<sup>33</sup>



Em “Gentio De Timôr”, Armando Pinto Corrêa escreve “é certo que para a moral indígena, assaz de enxovalhada, nada importa a virgindade das raparigas, e destas, raras são as que se não deixam desflorar ainda antes de serem menstruadas, em idades que chegam a ser de dez a onze anos. Mas para o efeito de barlaque, moça com filhos é desvalorizada...” (CORRÊA, 1934, p.13-14). Neste sentido, reforça-se já desconsiderado o valor do corpo como objeto sagrado. A asserção de Armando Pinto Correia não é uma exaltação à virgindade da mulher, antes pelo contrário, desvaloriza-a, porque não considera a essência do corpo da Mãe-Terra.

A natureza não é só lugar de pessoas vivas, mas também um lugar onde se situam os espíritos dos antepassados. Por isso, a natureza é considerada como um lugar sagrado ou *Lulik*. Neste sentido, a “natureza” também é um “corpo”, um corpo natural e original que oferece ao homem a essência de vida. O binômio da “natureza-homem” na cultura timorense associa-se sempre o binômio do “homem-casa” e “árvore-casa, ou seja, “árvore de vida”. Neste sentido, de acordo com Ruy Cinatti (1987, p.164): “se o binômio ‘árvore-casa’ estabelece para os timorenses relações entre o homem e o seu mundo metafísico, o binômio ‘homem-casa’ é para eles expressão da relação desse mundo simbólico com a ordem social na sua forma mais estática”, mas nem sempre, porque na sua essência a “árvore-casa” e o “homem-casa” estão sempre associados ao dualismo conceptual da religião dos timorenses: o

<sup>33</sup> Disponível na Fonte: [http://www.triplov.com/miguel\\_garcia/timor/portug.html](http://www.triplov.com/miguel_garcia/timor/portug.html), (acesso em 25/02/2012).

poder masculino e feminino. No caso deste último, salientamos que associa-se mais a *Uma-Lulik*, pois esta é alma das mulheres timorenses. Por isso que os timorenses consideram *Uma-Lulik* como uma mãe que oferece a vida fresca aos seus filhos, entretanto, segundo Elisabeth Traube (1980, p.98):

As mulheres são, assim, os vasos de um fluido socialmente bifurcado para a procriação. Em uma metáfora social penetrante, a circulação unilateral da mulher é representada como uma ‘*árvore*’ continuamente ramificada, um emaranhado denso de membros complexamente inter-relacionados e apoiados em um tronco resistente. Com a sucessão de gerações, as mulheres passam para cima e para fora, para ramos cada vez mais remotas, ramos e galhos da árvore. No fluxo consanguíneo, este crescimento botânico interminável de mulheres é descrito como um fluxo de vértice de sangue que percorre os grupos que receberam. Sociologicamente, o produto deste fluxo é uma formação de ramificações constituídas por linhas de filiação materna<sup>34</sup>. [tradução nossa]

As representações do corpo das mulheres timorenses na saúde, no que diz respeito à cultura da maternidade na *Uma-Lulik* apresentam diferentes ordens de realidade. Isto é, segundo o nosso conhecimento, o corpo feminino timorense é fragmentado em diferentes olhares, que configuram os campos biológico, psíquico e social. Na abordagem contemporânea do corpo destaca-se a supremacia da ordem moral e biológica, que conformou a constituição da cultura moderna do “parto”

---

<sup>34</sup> Women are thus the vessels of a socially bifurcated fluid essential to procreation. In a pervasive social metaphor, the unilateral circulation of women is represented as a continually ramifying tree, a dense tangle of complexly interrelated limbs supported on a sturdy trunk. With the succession of generations, women pass upward and outward to ever more remote boughs, branches and twigs of the tree. In the *consanguineal* idiom, this endless botanic growth of women is described as a forking flow of blood which courses through receiving groups. Sociologically, the product of this flow is a branching formation constituted by lines of maternal affiliation (TRAUBE, 1980, p.98).

que, no caso concreto de Timor-Leste, o “sagrado parto” na cultura das parteiras encontra-se ainda numa fase de configuração do campo de saúde, inclusive a prestação dos serviços do parto.

O corpo na sociedade timorense é compreendido mediante o conceito da ideia do “fluxo de vida” e “cycle of life”, que se impregnou na cosmovisão da racionalidade de “ser” sagrado desde o seu nascimento. Isto leva-nos pensar, evidentemente, que vale a pena “faz sentido ter corpo”, ou seja, “o meu corpo faz sentido”. É certo que “Fazer sentido” é uma expressão que se presta a alguma interconexão do nosso corpor-a-corpo com as coisas “faz-se sentido” (BÁTOLO, 2007, p.47).

O conceito moderno do “sagrado parto” constitui-se por meio da análise da estrutura material do corpo, estudado por estudantes do curso de parteiras da Universidade Nacional Timor Lorosa<sup>e</sup>. Preservar os valores tradicionais do “sagrado parto” significa dar continuidade dos serviços tradicionais do parto nos hospitais, não esquecendo, porém, de realizar os rituais na *Uma-Lulik*. Neste sentido, as mães grávidas devem ser aconselhadas com a detalhada explicação sobre a confiança e o conforto do serviço prestado pelos parteiros.

Se nós semioticizarmos o corpo das mulheres timorenses no parto, corresponde a um processo de nascimento do “novo corpo” como objeto sagrado, daí o “novo corpo” que vem no “sagrado parto” passa então a ser considerado como resultado do ato de uma instância determinada que se dá conta a “significância do corpo”. Para este fato, podemos dizer que a essência do corpo não está apenas na pura subjetividade (está sujeito, portanto a todas as marcas históricas, culturais, sociais, que são impressas nele), mas está também na produção biológica. A este último, devemos dizer que é um receptáculo recheado de inscrições simbólicas adquiridas pelo sujeito na sua relação como outro, relação esta constituída através da linguagem, isto é, a carne, ossos e todo organismo que são afetados pelo significante da linguagem, transforma-se em corpo.

Atualmente as situações das mulheres e das crianças timorenses são temas de discussões nos encontros nacionais e internacionais. Os debates centram-se no problema da pobreza com base na análise da despesa – a crise interna e o sofrimento das crianças<sup>35</sup> revelou um

---

<sup>35</sup> De acordo com a Presidente, Maria de Jesus Barroso Soares (2001), testemunhas dos crimes mais brutais, afirmaram que as mulheres timorenses

agravamento significativo entre 2001-2007. Estes problemas aumentaram significativamente a mortalidade materno-fetal. Um fator mais importante que devemos considerar também aqui é a causa da imposição de culturas e costumes alheios à cultura tradicional timorense que fizeram as vozes das mulheres silenciadas<sup>36</sup>, como nos adverte Geoffrey Hull (2001, p.32):

Em 1975, a invasão da indonésia fez silenciar esta voz da cultura tradicional. “Os novos programas ensinavam às crianças a cultura e a história indonésias, ignorando por completo a especificidade da cultura e história de Timor-Leste”. Como seria de esperar, os efeitos da educação indonésia sobre as crianças e adolescentes timorenses iriam levá-los a compreender e interpretar o mundo e o seu próprio país através do prisma indonésio.

A este fato, o IV Governo Constitucional na sua linha de orientação política coloca a cultura como uma das prioridades na concertação política de desenvolvimento nacional, incluindo também a política de valorização de gênero e de igualdade, especificamente no que diz respeito a preservação dos serviços das parteiras tradicionais que ajudam as mães grávidas em áreas isoladas, longe dos serviços de saúde.

Sobre os mecanismos para a preservação dos valores do corpo no “sagrado parto” tradicional, os acadêmicos e os estudantes do curso de parteiras da Universidade Nacional Timor Lorosa’e (UNTL) devem

---

conservaram nas suas mentes imagens, dificilmente apagáveis, de cenas do horror e da violência de que os seus pais e parentes mais próximos foram vítimas... Cuidar, portanto, das crianças timorenses — livrá-las da morte, da fome, da doença, da ignorância, respeitar e fazer respeitar, em suma, os seus direitos inalienáveis — é lançar os alicerces para um Timor de paz, de tolerância e de fraternidade, um Timor onde o sol nasça e envolva, no seu calor e luz, todo o seu tão sacrificado povo e, sobretudo as suas crianças.

<sup>36</sup> Em geral, contudo, os valores e as formas dos mecanismos locais de justiça são criticados no discurso de ONGs e autoridades justamente por não seguir as orientações dos direitos individuais. Tais discursos costumam caracterizar as formas locais pela negativa – elas não garantem o direito de grupos vulneráveis, não observam princípios internacionais de direitos humanos, não tem padrões impessoais e objetivos, não são escritas, etc. (IRC 2003; JSMP 2002).

fazer um estudo específico<sup>37</sup> para questionar e discutir sobre os discursos atuais que consideram a cultura do “sagrado parto” tradicional como algo “negativo”.

A representação da “feminilidade” das mulheres timorenses na *Uma-Lulik* centra-se na visão da “Mãe-Terra” e é descrita na imagem rústica enfeitada na casa tradicional. Nomeadamente nas portas e no painel de casas sagradas, encontram-se as escritas figurativas de tipo geométrico que imitam o motivo de serpente, de crocodilo, seio da mulher ou uma cabeça humana. Nestas representações, podemos constatar que o corpo das mulheres timorenses é apresentado como uma “obra de arte” e a fonte de possibilidades inesgotáveis de sentidos e significações, embora nos rituais de *ko’us-na’in* (mulher pregadora) coloca-o como sagrado.

## 5. Os elementos simbólicos do ‘parto’ e a relação dual ‘mane-feto’

O “ciclo de vida” dos timorenses – como já dissemos muitas vezes – associa-se a *Uma-Lulik* e por via desta, fazem grandes transformações. Neste caso há dois ciclos que nos parecem importantes na relação dual “mane-feto”: em primeiro lugar estratificação social do “mane-feto” na “uma-kain” (família), e em segundo lugar a sua relação com a comunidade local e a natureza. Por exemplo, na tradição dos mambaenses<sup>38</sup>, esta relação dual “mane-feto” é compreendida a partir da cosmovisão de “*Um nor Ap, Hat nor Rai* – o poder da família”, segundo a qual a significância de “*Um nor Ap* – casa com o Fogo” e “*Hat nor Rai* ou Pedra com a Terra” coloca, acima de tudo, a existência da natureza (terra e pedras ) como ícone da primeiridade do espaço; e, a presença dos homens no seio da natureza (casa e fogo) é ícone de secundariedade do espaço. O que nos interessa, neste caso, é a configuração da representação simbólica, pois esta mesma forma o dualismo do sentido, onde a presença do “mane-feto” nos rituais da

---

<sup>37</sup>Timor-Leste possui um número reduzido de quadros técnicos médios e superiores. A maior parte das universidades existente não contempla ainda formação superior em áreas sociais e culturais do conhecimento, tais como antropologia, sociologia, geografia, filosofia, história e arqueologia, ou em belas-artes, arquitetura e música. (JR, 2009, p. 3788).

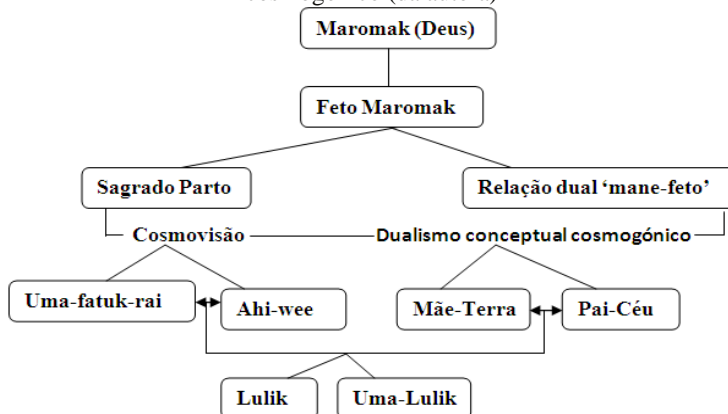
<sup>38</sup> Em termos da inovação lexical do termo, podemos chamar os povos do grupo étnico do Mambae como mambaenses. É no caso do povo Brasil, por exemplo as populações de Santa Catarina designadas por catarinenses.

consagração da casa e casa sagrada associa-se a outros espaços físicos e sociais que também é chamado *Lulik*.

Os signos dentro da cultura têm uma representação simbólica. Os signos de “*Uma, Ahi, Fatuk, Rai, Wee, Mane-Feto*” são considerados como elementos essenciais da constituição das origens “linhagística” da sociedade timorense (Cf. MENDES, 2005, PAULINO, 2009; SOUSA, 2010). Os signos referidos na cultura timorense são elementos que constituem a essência do “ciclo de vida” do povo de Timor.

Só na estrutura da linguagem segundo Bakhtin (2006), todas as noções substanciais formam um sistema inabalável, constituído de pares indissolúveis e solidários: o reconhecimento e a compreensão, a cognição e a troca, o diálogo e o monólogo, sejam eles enunciados ou internos, a interlocução entre o destinador e o destinatário, todo signo é provido de significação e toda significação é associada ao signo. Neste contexto, percebemos que a terminologia do “parto” e do “mane-feto” é também um signo que estabelece o diálogo cognitivo associado à vida do ser humano. Estas duas terminologias associam-se a cosmovisão da “*uma-fatuk-rai – casa-pedra-terra*” e “*ahi-wee – fogo-água*”, associando também ao dualismo conceptual cosmogónico “Mãe-Terra” e “Pai-Céu”. No entanto, vale a pena dizer que estas representações articulam as relações entre os seres humanos e seus corpos ou entre os corpos dos seres humanos no coletivo, a matéria de uma nova história cultural do corpo.

Figura 13 – *Feto Maromak* em torno da cosmovisão e dualismo conceptual cosmogónico (da autora)



Estes elementos simbólicos na perspectiva mitológica têm um significado específico, porque na formação da ilha e da identidade timorense (cultural, religiosa e histórica) a “*Uma-Fatuk-Rai* – Casa-Pedra-Terra” associa-se a existência de um “corpo simbólico”, um corpo de um animal que se transformou numa ilha; quanto ao signo “*Ahi-wee* – Fogo-Água” associa-se sempre a relação do “mane-feto” e ao “parto”. Por isso que na cultura timorense não há uma separação radical do termo “mane-feto”, pois este é considerado sagrado por lei costumeira e lei do estado<sup>39</sup> timorense.

Isto significa que a valorização das mulheres timorenses pela lei costumeira e pela lei do estado timorense é o reconhecimento moral sobre o papel que estas desempenham na vida familiar e na sociedade, razão pela qual são chamadas como “feto maromak”, embora em alguns casos, são desvalorizadas. Luís Cardoso na sua obra *Crónica de Uma Travessia* (1997) considera “feto Timor” (mulher Timor) como “feto maromak” (mulher deus), pois uma personagem que ocupa a posição de “Mãe-Terra”, no aspecto religioso, é mais forte do que a relação de “fetosá-umane”.

É necessário salientar ainda que segundo Maria Manuela Ferreira Garcês (2011), o momento do parto é um momento marcante na vida de um casal, sendo necessário o apoio tanto da mãe como do pai. O parto é uma micro-transição na qual o homem literalmente se torna num pai, dentro de uma macro-transição (DRAPER, 2003). Neste aspecto, a figura paterna sente-se confiante com o papel de apoio à mulher, ao perceber que se torna uma figura importante no apoio psicológico a sua companheira (STORTI, 2004), entretanto, ser um pai ou uma mãe, suficientemente bom, é construído previamente ao ato de se tornarem pais, por pressupostos culturais partilhados, em particular sobre o que se espera de um “bom pai” ou de uma “boa mãe” (WOODWARD, 2000). É certo também que pela sistemática valorização da “feto-maromak”, o patriarcado procura sempre afirmar e defender os cultos da “Grande-

---

<sup>39</sup>Embora seja neste local que a família é versada a título principal, ela não deixa de ser referida noutros locais da Constituição. Especialmente relevante para o contexto sociocultural timorense é a previsão do artigo 17.º, que, acrescentando ao princípio da igualdade vertido no artigo 16.º, consagra um direito à igualdade de gênero, estabelecendo que a mulher e o homem têm os mesmos direitos e obrigações em todos os domínios da vida familiar, cultural, social, económica e política.



Mãe”, interditando os seus rituais, “*ami lakohi tula liman ba imi, imi fetu ne’e fetu maromak, husi imi mak ami moris*” – “vós sois mulheres deus, vós sois a nossa vida, não queremos magoar-vos” e elevando seus símbolos e valores. Entretanto, a relação igualitária “mane-feto” foi reforçada, isto é, a mulher declarada como um ser superior, abençoada e cheia de alma. Importa salientar também que há uma gradativa mudança de paradigmas nas relações e nos conceitos relativos ao “mane-feto” (masculino e feminino) na cultura timorense. No entanto, para que esta mudança de paradigma se concretize em ações e modificações comportamentais e espirituais, é imprescindível reconhecer a união harmoniosa e complementar das polaridades relacional “mane-feto” e procurar novos símbolos e rituais para o seu fortalecimento e equilíbrio corporal. Assim, a relação dual “mane-feto”, especificamente a dimensão feminina da divindade na consciência coletiva, fortalece o “sagrado parto” onde nasce um “novo corpo”, daí se encontra a verdadeira “sagrada consciência” no corpo recém-nascido e a revalorização do valor “sagrado feminino”.

## 6. As mulheres timorenses: ritos e partos

A “feto maromak” (que significa literalmente *mulher deus*) é uma expressão dada pelos timorenses às mulheres. Esta expressão é constituída por duas palavras: “*Feto* – Mulher” e “*Maromak* – Deus” que significa “Mulher Deus”, mas não existe na enciclopédia e no dicionário filosófico, teológico e da literatura a expressão “Mulher Deus”, o que existe é “*Maromak fetu* – Deus Mulher ou deusa” ou a “Mãe de Deus”. Se recorrermos à teoria de George Steiner (1993), a terminologia dada a “feto maromak” pelos timorenses é um ato de reconhecimento pela sua presença real na vida do homem, cujo símbolo de procriação da obra de Deus. É aqui que o alcance metafórico do *Logos* “mane-feto” em religião, filosofia e no domínio poético timorenses encontra-se completo, pois de fato, a relação dual “mane-feto” é uma união dotada de linguagem que sempre associa-se ao ato de procriação finalizado por “parto” no interior da *Uma-Lulik*. Percebendo daí, pois, a compreensão acerca de “*ami lakohi tula liman ba imi, imi fetu ne’e fetu maromak, husi imi mak ami moris*” - “vós sois mulheres deus, vós sois a nossa vida, não queremos magoar-vos” e conexão do eterno amor dado pelo homem à mulher. Há também uma crescente divulgação da espiritualidade feminina na literatura oral e arte

timorense. O eco-feminismo ou o ativismo político e ecológico, o empenho para a transformação interior e a consequente necessidade da renovação individual e global são sinais evidentes e benéficos do retorno da “Mãe-Terra” na imagem das mulheres timorenses, onde o “sagrado feminino” cria uma nova cosmologia centrada na concepção teológica “Santa Madre de Deus”.

Neste contexto que os timorenses revelam o seu respeito e consideração às “feto maromak”, dizendo que “*labele estraga ‘feto maromak’, tamba sira ne’e mak ‘ita moris’*” – “não deveis violar a mulher deus, pois ela é a fonte da nossa vida”. Assim, cada ato nesta “sagrada revelação” é transmitido através dos rituais e ritos do *lulik*. Negar o valor do “sagrado parto” da “feto maromak” apontaria para a negação absoluta do “postulado do sagrado feminino”, porque já não há consideração em torno do corpo no “sagrado parto”, logo, a escuridão da opção niilista aparece diante a ruptura de um “postulado sagrado”, onde o princípio teológico e metafísico é afirmado pela continuidade individual de um “eu cognitivo” responsável, mas condenado em defesa pelo mesmo princípio (STEINER, 1993, p.121).

Os rituais e ritos na tradição timorenses são considerados como meios de comunicação, pois com estes meios podem comunicar-se com os *lulik* e a suprema divindade. Por exemplo, na tradição dos *tutualenses*<sup>40</sup>, os rituais e ritos de nascimento são valorizados e respeitados, porque daí surge uma nova vida e um o novo corpo onde “a parturiente lava-se e deita-se na esteira”, recebendo a colaboração de uma parteira (geralmente uma idosa) para “ajudar ao parto e cortar o cordão umbilical. Se a criança não nasce depressa, a mulher agarra-se a um pau para fazer força. Logo que se dá o nascimento, o pai da criança compra ‘neli’ (arroz) e vinho. Reúne-se a família e come-se, guardando-se a casca do ‘neli’ num buraco” (FERREIRA, 1951, p.212).

---

<sup>40</sup>Na região de Tutuala na ponte leste, a população ainda conserva a crença de praticar os eventos culturais sobre a preservação do meio ambiente como, por exemplo: o ritual *Aca'kaka*, *Le vata ira e Tei fai*, no qual, agradece e considera a casa sagrada ou uma *Lulik* como lugar que guarda as almas dos avós que são responsáveis pela preservação dos bens da natureza. E outros rituais também são praticados para a preservação das relações sociais entre o ser humano e o seu meio ambiente como o: *Horu-horu*, *Mua navarana*, *Lipale*, *Orefai*, *Fufulehen pala fai*, *Pala-caca*, *Havare*, *Lupurasa*, *Masule*, *Aya ceru*, *Aya toto*, *Sikire*, *Vaure no Nololo*, sendo também gestos de agradecimento por existir esta boa relação, (CARVALHO, 2007).

É a mesma situação que se encontra também na região dos *makasaenses*<sup>41</sup>, como escreve Armando Pinto Correia (1934, p.16):

A mãe, entretanto, parece uma supliciada. A um dos travessões do teto ou a um dos prumos da parede da casa, amarram-se as duas pontas de uma corda negra e áspera, entrançada com fibra de *gamuteira*<sup>42</sup>. Um homem ou mulher, parente ou a vizinha, prende entre as mãos a cabeça da vítima, outra ou outro, segura pelos sovacos.

Com base nesta asserção, justificamos que no parto tradicional se permite apenas a presença de uma pessoa mais próxima, geralmente o marido ou gente de confiança (mãe, tia e prima). Este tipo de parto exige mais privacidade para eliminar estimulação e reduzir esforços inúteis. Desta forma, o ritual e rito do parto tradicional contam concomitantemente este universo harmonioso entre a parturiente e as parteiras. No ritual e rito tradicional do parto é feito por um *lia-na'in* para prever o parto com areca e betel, invocando de seguida as orações de “*hu'u-ulun, hakoi-plasenta, fasi-matan*”<sup>43</sup>. A este último, Luís Cardoso (2002, p.44) salientou que:

Minha mãe o proibira. A casa era um somatório de lugares de exclusividade feminina com uns apêndices de reclusão para as retiradas masculinas. A coabitação restringia-se ao quarto. Um território neutro e discreto. Onde nada se

---

<sup>41</sup> *Makasae* é a designação do nome de um dos grupos etnolinguístico destacados em Timor-leste. E *makasaenses* são os falantes.

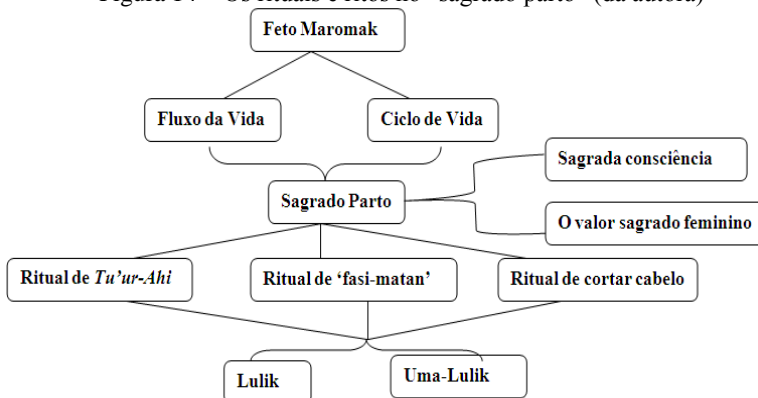
<sup>42</sup> *Gamuteira* ou palapeira é usada pelos timorenses para construir as casas tradicionais. Habitualmente o uso deste nas corbeturas do telhado da casa típica timorense.

<sup>43</sup> Outros rituais como: **Hu'u-ulun** ou o sopro da cabeça. É interpretada pelos timorenses como um gesto de abrir o labirinto para a parturiente. **Hakoi-plasenta** ou enterrar a placenta. Esta ação é acreditada pelos timorenses como sinal de guardar bem o dormitório do bebê. **Fasi-matan** ou lavar os olhos. Como símbolo de agradecimento na presença das pessoas durante o parto e um ato também de preservar a ocorrência do parto. As palavras Disionáriu nasonál ba Tetun ofisiál National dictionary of official Tetum. (HULL, 2006) e (COSTA, 2000).

passava e tudo consumava ser às escuras para esconder o rosto da vergonha ou do pecado e se abriam os mosqueteiros para comemorar as gloriosas manhãs. Reparou então nas três pedras. Negras e encurvadas. Como se estivessem ali desde sempre e por sobre elas fora construída a casa. Serviram de base onde às parteiras assentaram as panelas e aqueceram a água para me lavarem dos vestígios do interior da terra e dos resquícios do interior da minha mãe.

Na tradição *dilienses*<sup>44</sup>, quarenta dias depois de nascer uma criança, os pais mergulham a criança em água onde se cozeram bananas, para a parteira lavar os olhos, a fim de não ficar cega e guardar o segredo do parto. A criança recebe, geralmente, o nome de um parente falecido, e se esta chora é porque o parente não gostou que tivesse sido dado o seu nome ao neófito. Escolhem-se, então, outros nomes, até a criança se calar. Suspendendo o choro, fica com aquele nome para sempre (FERREIRA, 1953, p.213). É preciso salientar ainda que o “fasi-matan” é uma espécie de rito de purificação e de reconhecimento oficial do novo membro da família:

Figura 14 – Os rituais e ritos no “sagrado parto” (da autora)



<sup>44</sup> Em termos da inovação lexical do termo, podemos chamar os habitantes de Díli – dilienses. É no caso do povo Brasil, por exemplo as populações de Santa Catarina designadas por catarinenses.

O ritual de *fasi-matan* é “uma espécie de rito de purificação e de reconhecimento oficial do novo membro da família” (CARMO, 1965, p.1263), ao mesmo tempo, é um ritual de agradecimento ao apoio dado pelas parteiras à parturiente no ato do parto, convidando-as para não revelarem os segredos do “sagrado parto”. É pelo sagrado que segundo Mircea Eliade (1999), citado por Nelinha dos Santos Soares (2010, p.32): “está por trás do visível e manifesto que podemos compreender a teia da realidade concreta, da mesma forma pela qual conseguimos enxergar, graças à nossa retina, que transforma as manchas de luz que nossos olhos vêm em formas distintas e significativas”. As características destes rituais e ritos sagrados, porém, já não são familiarizadas com o ambiente natural do parto atual, porque “muitas maternidades não dispõem de meios adequados para a assistência humanizada que priorize a individualidade, a cultura e os costumes de cada mulher”. (SOARES, 2010, p.26). *Tu'ur-ahi*<sup>45</sup> é um termo que significa “parto” que no contexto da sociedade timorense é definido como um “ato de trazer uma criança ao mundo”<sup>46</sup>. O ritual de “*tu'ur-ahi* realiza-se no âmbito de nascimento de uma nova vida ou de um “novo corpo”, é um corpo sagrado e inocente que estabelece o contato direto com o mundo divindade e o cosmo humano”. Assim, afirma Mircea Eliade (1999), o sagrado e sua experiência constituem o cerne que dá estrutura à visão de mundo e à vida concreta de um povo e de cada indivíduo.

O parto tem sempre lugar em casa. A mulher coloca-se de cócoras sobre o *lantém* (cama ou, mas propriamente, a tarimba tradicional) junto do qual o marido da parturiente acende uma fogueira que servirá para aquecer a água com que mãe e filho serão lavados. Já na época colonial, alguns médicos diziam que “os bebês timores nascem quase sem ruído” (CARMO, 1965, p.1260). A mesma realidade é testemunhada também por enfermeira Margarida Amado Baptista, afirmando que no ato do parto, as mulheres timorenses “demonstravam

---

<sup>45</sup> *Tu'ur-ahi* é constituída por duas palavras: “*tu'ur* - sentar” e “*ahi* - fogo”, que significa literalmente “sentar no fogo”, mas no caso do parto, às parturientes não “estão a sentar no fogo”, trata-se de uma ação “trazer uma vida ao mundo”.

<sup>46</sup> Para as mulheres timorenses, o parto é um ritual sagrado e por isso que no ato do parto proíbe-se sempre a presença do masculino, esta atitude ainda é considerada como tabu e as mulheres agem cheias de timidez.

uma capacidade de suportar a dor como nunca vi. Não havia gritos naquele bloco de partos, apenas o choro do recém-nascido foi uma lição de vida de como lidar com a dor” (apud GAMA, 2012, p.17).

O toque da água torna o ambiente mais feminino, como também afirma Michel Odent, “quando você está doente, você precisa de uma mãe. E a água é um símbolo feminino, é o símbolo da mãe” e ao mesmo tempo símbolo da pureza e do amor. Neste sentido, a utilização da água no ritual de nascimento pelas mães timorenses é muito importante, porque num período de tempo pós-parto<sup>47</sup>, elas só tomam banho e consomem água quente. Acreditava-se que a religiosidade da água ajuda a tirar os coágulos e na circulação de sangue da parturiente, e ao mesmo tempo no aleitamento da criança.

A presença de elementos sagrados na cultura de Timor-Leste, como o local do parto, a água e o fogo conduz a maior confiança e conforto na gestante. É por isso que o processo do “sagrado parto” inicia-se com a realização do “sagrado ritual” e sempre acompanhado por um *lia-nain*, uma parteira ou um elemento familiar para apoiar a parturiente no ato do parto. Assim, as mulheres grávidas como seres humanos que participam ativamente no processo de procriação e, após o nascimento do bebê, deixam de serem apenas espectadores e passam a ser atores principais na *performance* do ritual de nascimento. Desenvolvem ritos de cuidados que as auxiliam a desempenhar papéis sociais e ainda para expressar ou comunicar (de mãe, de avó, de mulher), partilhando também os símbolos e significados que têm valores e crenças comuns para a proteção e promoção de saúde do recém-nascido.

---

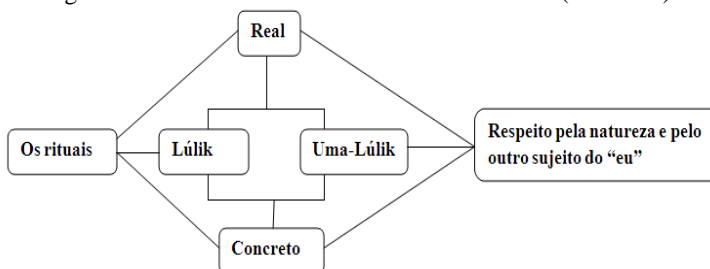
<sup>47</sup>Quando pensamos na alimentação da mulher estamos falando de uma dieta especial que lhe é oferecida por 40 dias, para que ela se fortaleça após o parto: milho, arroz, frango, gengibre, aibon, etc. A mulher durante estes quarenta dias deve permanecer neste quarto, podendo sair apenas para ir à casa de banho. A água ingerida deve ser quente para auxiliar na digestão e evitar a coagulação do sangue. (SOARES, 2010).

## Segundo Capítulo

### Saberes entrecruzados e a formação profissional das parteiras em Timor-Leste

Para quem quer estudar e compreender os pensamentos sobre materialismo histórico, dialético e a formação de uma nação ou uma formação social deve, em primeiro lugar, interiorizar a ortodoxia da razão, isto é, começar pelo “real” daquilo que designamos como “correto”, em segundo lugar, deve transformar o que é “correto” em “ação real e concreto”. É certo que esta base teórica já foi explicitada no primeiro capítulo, em que o “real” e o “concreto” na vivência social dos timorenses são normalmente conectados por seguintes elementos: *Lulik* e *Uma-Lulik*, os rituais, o respeito pela natureza e pelo outro sujeito do “eu”.

Figura 15 – Real e concreto no Lulik e Uma-Lulik (da autora)



Estes elementos colocam o círculo de vida dos timorenses com todas as coisas que os rodeiam, incluindo o mundo dos seus ancestrais, o qual é considerado como *lulik*. Nesta perspectiva que procuramos desenvolver e transmitir o trabalho, cuja referência ontológica de estudo vai ser compreendida a partir da ideia do “real” e “concreto”. É, portanto, neste contexto que nos aparece a relação humana (dos timorenses) com a natureza. Fundamenta-se na história, porque da história que se encontra a característica “metamoderna”<sup>48</sup>, onde a natureza e o homem não se contrapõem, mas o correto, ambos se

<sup>48</sup> Este termo foi apresentado por Felipe Serpa (s/d, p. 4) para descrever o modo como os homens contemporâneos produzem os bens materiais; o modo como produzem conhecimento e o modo como organizam a sociedade.

estendem reciprocamente por meio da práxis humana que origina na história (SERPA, s/d, p.13).

Neste sentido, salientamos que se a práxis humana está e se funda na história humana, então, podemos justificar que o trabalho das parteiras em Timor-Leste já se encontrava enraizado na sociedade timorense desde os tempos primordiais. A terminologia *tu'ur-ahi* (parto) ficou conhecida na sociedade timorense graças às parteiras tradicionais. Esta terminologia associa-se à ação da parturiente que os *bunakenses* designam por “*loi huruk debel*”<sup>49</sup> – desce a frescura”; enquanto à ação das parteiras, em *Makasae*<sup>50</sup> designa-se por “*tana badae*”<sup>51</sup> – parteira” (CORREIA, 1934, p.16); e, em *Mambaense* denominada *lima-bisa* ou literalmente traduzido para língua portuguesa se chama “a mão fria”.

Estas designações não são abordadas cientificamente, mas no âmbito do diálogo social timorense, não científico, são designadas como terminologias de “ecologia dos saberes” (SANTOS<sup>52</sup>, 2007, p.132), porque são transmitidas oralmente de geração a geração. Isto é, na gramática do tempo, a “ecologia do saber” tem um sentido muito valorativo na convivência social do nosso cotidiano. “É como se fosse uma faculdade, que nos parecia inalienável, a mais garantida entre todas as coisas seguras, nos fosse retirada. Ou seja: a de trocar experiências” (BENJAMIN, 1980, p.57-74). Mas, a existência da designação da *lima-bisa* (parteira), por exemplo, começa a perder o uso do seu desempenho com a mudança e a chegada da tecnologia da informação e de comunicação. Com a aplicação dos novos métodos e os novos estudos científicos, excluem e deduzem o sentido histórico dessa profissão, porque o peso da palavra *higiene* vem afastá-la de forma radical, mas ao mesmo tempo, incorporá-la na nova experiência de diálogo. Para Benjamin:

---

<sup>49</sup> “*Loi* – bem”, “*huruk* – fresco”, “*debel* – descer”.

<sup>50</sup> Makasae é a designação do nome de um dos grupos etnolinguístico destacados em Timor-leste.

<sup>51</sup> *Tana* (mão), *Badae* (operário), Há também outras denominações como o *ate badae* (serrador); o *afa badae* (pedreiro) (Cf. CORRÊA, 1934, p. 16).

<sup>52</sup> Boaventura de Sousa Santos, Doutorado em Sociologia do Direito pela Universidade de Yale (1973), é Professor Catedrático da Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra, Distinguished Legal Scholar da Universidade de Wisconsin-Madison e Global Legal Scholar da Universidade de Warwick.



Isto é, pela voz e pela palavra falada defendida por Walter Benjamin (1980) que o ser humano troca e partilha experiências com maior plenitude sobre um passado ideal. Para este autor, a partilha da experiência é muito mais do que uma simples vivência, porque a experiência em si é transmitida oralmente pelo narrador (contador). (BENJAMIN, 1980, p.60).

Esta situação dos serviços tradicionais prestados pelas mulheres timorenses, tais como escutar as mães grávidas, ganhar a confiança, comunicar e escutar com paciência, fazer o ritual *lulik* das preces em conjunto com orações e acender as velas durante o encontro, é ação de extrema importância para as mães grávidas timorenses. Pois só escutando é que podemos partilhar experiências. O ato de ouvir as histórias das mães grávidas é uma forma de apoiá-las a fim de encontrarem o caminho certo. Nesta ação encontramos o valor humano nos estudos profissionais timorenses, porque aplica uma atitude higiénica de tratamento, que, de acordo com a parteira Nelinha dos Santos Soares<sup>53</sup> (2010, p.25) é muito significativo:

Assim histórias orais oferecem um passado histórico às pessoas em suas próprias palavras. E ao dar-lhes um passado, também ajuda na construção de um futuro. O interesse das histórias das parteiras tradicionais está ligado á ênfase na reflexão em ação nos contextos práticos. Não podemos esquecer que não temos acesso direto à experiência dos outros. E este acesso aos relatos de experiências pessoais faz emergir todo o aspecto formativo dos acontecimentos, oportunizando que repensemos a organização de nosso fazer social.

Timor-Leste é um país em reconstrução, isto quer dizer que a máquina de desenvolvimentos está a ser aplicada em todos os setores, mas no setor da cultura:

---

<sup>53</sup>Parteira, estudante da Universidade Timor Lorosa'e (UNTL), 2010, no programa de pós-graduação, curso de especialização em Língua Portuguesa com o tema pesquisada, intitulado: *Parteiras, tradição e ciências: saberes entrecruzados*.

Não foi considerada como uma área fundamental de investimento. Esta área da cultura foi atingida fortemente com os acontecimentos de 1999. Nesse sentido, vários esforços foram realizados principalmente para reconstruir institucionalmente um sistema educacional a nível primário entre 1999 e 2006. (*JORNAL DA REPÚBLICA*, SÉRIE I, N.º 41, P. 3786)

A crise de 2006 foi um dos fatores desta busca da construção de uma democracia, na qual a cultura ancestral timorense estava a ser considerada novamente como modelo para a construção e o desenvolvimento do país. Esta crise de divisão criou conflito e violência entre Lorosa'e (leste) e Loromonu (oeste), a que alguns timorenses e alguns académicos consideraram como “conflitos étnicos”, que segundo Vicente Paulino (2007):

A ideia de divisionismo dentro de um país democrático como o de Timor-leste, é uma definição instrumentalizada e absurda, quer na dimensão política quer na dimensão ética. O divisionismo étnico de Lorosae e Loromonu assistido em Timor-Leste é uma conspiração política por parte dos políticos para conquistar o poder e dividi-lo nos sistemas familiares, cuja finalidade é a determinação do conceito de interesses políticos e a especificação das suas fronteiras nas linhas do poder-estado e, por isso, o divisionismo político faz-nos pensar em assunto específico na abordagem temática do poder, justiça social que se predominam na sociedade global.

Aliás, continuou o autor que a crise de 2006 surgiu como resultado da desconfiança política e da desmoralização da lei natural do Homem timorense, isto é:

Perante a radicalização e impossibilidade política para manter o juízo de valor e o juízo de facto como o estabelece a conhecida Lei de *Hume*’, os órgãos soberanos de Timor-Leste têm compreender a situação social e política no

terreno e reafirmar novamente certa solução, que diz respeito à ideia de “Unidade Nacional”. É ser possível e mesmo necessário, os políticos estabelecem as linhas fundamentais entre política de solidariedade social e política econômica no âmbito do raciocínio prático humilhação com seu povo. Assim, o conteúdo factual dos assuntos sociais deverá ser entendido através do conteúdo normativo-informativo e valorativo da vida pessoa humano e, essa medida poderá garantir a estabilidade, paz e ordem pública no país (PAULINO, 2007).

De uma maneira geral, a crise de 2006 afetou grande parte da capital de Timor-Leste, principalmente as condições das mulheres e crianças<sup>54</sup>. O conflito ou a divisão étnica de 2006 foi uma das brigas desumanas e despropositadas. A violência surgiu devido à discriminação regional generalizada no seio da instituição estatal, especialmente no seio do exército e no setor da segurança.

---

54 A esta fato, temos um caso particular que segundo o qual esta crise militar levou os timorenses, principalmente as mães grávidas a não conseguir dar à luz tranquilamente. Eu me lembro de quando a minha sobrinha nasceu, em 28 de Junho 2006, às 19h00min. O hospital Nacional Guido Valadares de Timor-Leste ficou cheio de pessoas que iam procurar o abrigo. Atendimento hospitalar tudo numa correria de urgência. O ruído dos tiroteios das ações militares ao redor do hospital aumentou as dores do parto da minha irmã. Assisti o parto numa situação de morte e vida, não foi nada fácil. Resolução 1969 (2011) sobre a situação em Timor-Leste. O Conselho de Segurança “Acolhendo também o compromisso e as ações do Governo de Timor-Leste para promover os objetivos da Resolução 1325 (2000) do Conselho de Segurança, inclusive medidas tomadas para proteger mulheres e meninas contra a violência baseada em gênero, sobretudo as relacionadas à implementação da nova Lei Contra Violência Doméstica, e o trabalho das Unidades de Pessoas Vulneráveis da PNTL, além de outras medidas relativas à situação de mulheres e meninas”. Disponível na Fonte: <http://www.un.int/brazil/book/11-resolucao1969-do-CS-sobre-timor-leste.html>, (acesso em: 07/01/2012). É necessário recordar também que sofrimento, as humilhações, os maus tratos, de que têm sido vítimas desde há 23 anos, não só por parte dos militares e dos civis ocupantes, mas também, em vários casos, o ostracismo das comunidades quando existem situações de violações, de nascimento de filhos de indonésios ... são mais dolorosos, mas igualmente mais reais, quando são relatados de viva voz (Cf. PIRES & SCOTT, 1998; COSTA, 1999, p.4).

Apesar dos indicadores econômicos serem positivos no aspecto da política cultural e de identidade, houve pouca participação por parte do governo. Segundo José Ramos Horta “não aprendemos nada do passado e continuamos a cometer os mesmos erros que custaram muitas vidas no passado não distante”<sup>55</sup>. Apesar de tudo, o governo reconheceu o progresso que houve em Timor-Leste em vários setores, nomeadamente nos setores político, econômico e social, assim como no desenvolvimento de recursos humanos e no estabelecimento de instituições. Ainda assim o país enfrenta muitos desafios, nomeadamente nas áreas relacionadas com os fatores subjacentes à crise de 2006. Por isso necessita continuamente da assistência técnica de parceiros multilaterais e bilaterais a fim de atingir o potencial crescimento sustentável e imparcial.

A assistência às mulheres e crianças encara ao mesmo tempo diversos desafios no processo de transformação de atendimentos. As assistências às mães e aos bebês precisam de uma ajuda contínua, isto é, todo o tipo de assistência dado pelos serviços de parteiras aplicados humanizadamente, de acordo com os princípios éticos daqueles serviços e a tradição local.

A este respeito, o Ministério de Saúde deve colaborar com o Ministério de Educação na elaboração do projeto pedagógico-político para a formação dos agentes da saúde. Assim, em 2008, o Ministério de Saúde em cooperação com parceiros internacionais (Portugal, Indonésia e Austrália) abriu o primeiro curso de formação de Diploma III para parteiras. Este tipo de cooperação é um reforço para a base da formação dos recursos humanos do país, nomeadamente na área da saúde.

Valorizar a essência do “sagrado parto” significa realizar o diálogo entre a parturiente e a parteira. Se ligarmos este diálogo na perspectiva de Mikhail Bakhtin, significa que estamos numa fase de partilha de conhecimento e de intercomunicabilidade pessoal e social. Perceber, pois, a importância do diálogo entre parturiente e a parteira na cultura timorense é, de fato, dar ênfase àquilo que se chama “escutar” a voz do outro, como escrevem Maceiras e Armando (2009, p. 4):

---

<sup>55</sup>Fonte: o discurso do Presidente da República da RDTL na celebração do 8º Aniversário da Consulta Popular de 1999. Disponível em: <http://presidenttimorleste.tl/pt-pt/2012/01/4286/>, (acesso em 12-02-2012).

---

Para a melhoria da qualidade dos cuidados de saúde à mulher, recém-nascido e família, atendendo à especificidade, características e cultura dos tipos de família em Timor, esta formação permitirá aos alunos adquirir competência científica, técnica, humana e cultural que lhe permitam atuar de forma responsável nas intervenções de caráter autônomo e interdependente, influenciando positivamente os indicadores de saúde do país, ao nível da saúde materna e infantil.

Neste sentido, a tradição e os “usos e costumes” são patrimônio da identidade cultural do povo timorense, por isso, os timorenses devem valorizá-los e preservá-los através dos diálogos. No caso concreto daqueles efetuados no momento do parto, o obstetra Michel Odent afirma que “para mudar o mundo temos que mudar a forma de nascer”<sup>56</sup>. Este autor salienta ainda que, como obstetra, não procura a resposta nos livros para encontrar a solução, mas aprende com as mulheres que iam dar à luz e com as parteiras. Mas, no caso de Timor, existem outros discursos que desvalorizam as práticas tradicionais. Segundo Simião, citado por Michael Odent (2010. p. 79), estas formas locais são vistas como negativas, como o documento da Resolução do Governo produzido numa convenção sobre a eliminação de todas as formas de discriminação contra a mulher (CEDAW) que aponta:

A saúde das mulheres é fraca, especialmente quando relacionada com a saúde reprodutiva. Verifica-se uma elevada taxa de mal nutrição nas mulheres grávidas, a mortalidade materna estima-se em 800 por 100.000 nados vivos e, a taxa de fertilidade foi calculada em aproximadamente 7 crianças por mulher, num contexto em que as práticas tradicionais não favorecem a saúde da mulher e da criança. (Res, 4/2008).

Esta asserção justifica que, a orientação pedagógica dos serviços das parteiras é um obstáculo que precisa ser transposto com a política de planeamento familiar.

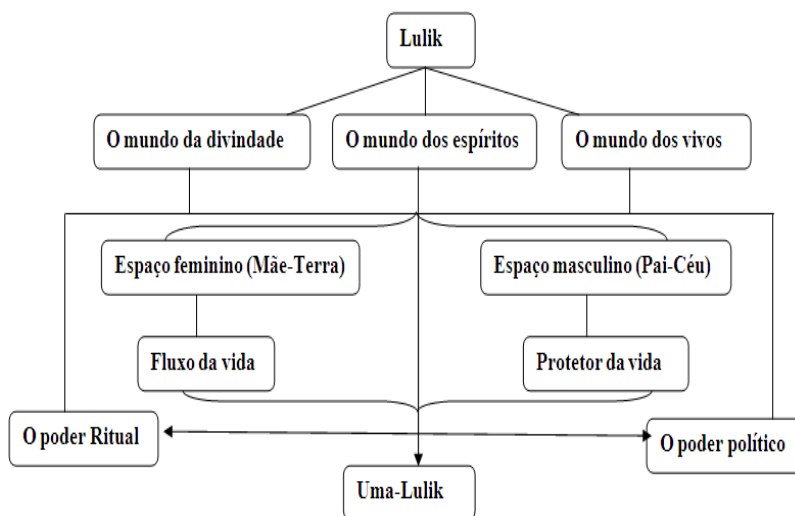
---

<sup>56</sup> <http://luzdavidagravatai.blogspot.com.br/p/meu-trabalho.html>, (acesso no dia 12/10/2012).

## 1. Cultura timorense e o diálogo intercultural na educação social

As vivências pessoais e coletivas dos timorenses estão associadas aos seus hábitos e costumes. Isto significa que, dentro destas características, como a tradição de *nahe-biti-boot*<sup>57</sup>, neles apreende e transmite aos seus descendentes uma educação dialética de reconciliação, sabedoria, símbolos, sinais e filosofias, repletos de sentidos comunicativos por meio da linguagem. O seguinte esquema representa o sistema do *lulik* usando a expressão oral, a linguagem como meio de ligação intercomunicativa da sociedade timorense.

Figura 16 – O *Lulik* como centro de ligação intercomunicativa (da autora)



<sup>57</sup> Nahe bitit boot (expressão em tétum cuja tradução é “estender a grande esteira”). Havendo litígio, as partes envolvidas reúnem-se em cerimônia com o chefe da aldeia (ou outra liderança local), discutem sobre o problema e encontram uma saída conciliatória, com pagamentos para ambos os lados. Assim seguem a vida guiados por um método que funciona. Difícil negar: o timorense é um conciliador nato. Disponível em <http://blogatauro.blogspot.com.br/2011/03/malai-esperto.html>, (acesso no dia 18-07-2012).

O *Lulik* é – como já explicitamos no capítulo anterior –, em primeiro lugar, o centro de comunicação entre as divindades, os espíritos e os vivos; em segundo lugar, é centro de representação feminina no universo (a paz, fertilidade e prosperidade e a telha da felicidade familiar). E o último é à base da classe masculina como proteção, isto é, o homem timorense é um ser protetor em todos os aspectos de vida. Estes elementos estão interligados um aos outros<sup>58</sup>.

Nesse sentido, a dialética educacional é tradicionalmente transmitida pelos ancestrais timorenses aos seus descendentes como normas e guia de conduta a vida pessoal e social de acordo com a genealogia parental. Contudo, o mundo dos ancestrais é colocado como centro de diálogo e de comunicação segundo o qual a dialética educacional na cultura timorense é partilhada com o conhecimento baseado na filosofia da *Uma-Lulik*.

O círculo de diálogo na cultura timorense assenta nos *Lulik* e nas *Uma-Lulik*, que por natureza, são considerados como espaços de reprodução, de aprendizagem, de construção e de socialização e de humanização. Como temos vindo a referir, nos *Lulik* e nas *Uma-Lulik*, a

---

<sup>58</sup> Todas as classes sociais tomam a responsabilidade de comunicar-se e fazer que o diálogo abranja a toda população. Os três elementos: *lulik*, feminino e masculino, estão interligados. Eles complementam um ao outro e sua relação é assimétrica. A hierarquia entre os três elementos são como se segue:

- *Lulik* é o mais importante, porque mantém o valor mais importante para a sociedade em geral; *Lulik* se acredita ser a raiz da vida. Em outras palavras, a vida está a chegar do submundo, o criador, e / ou o divino, que reside no *Lulik* área - o núcleo. Se alguém é contra *Lulik* isso significa que eles são contra as suas próprias raízes, portanto, eles serão amaldiçoados e terão má sorte ao longo da sua vida.

- A segunda área mais importante é a área feminino, a área onde a paz e prosperidade é derivado. Esta área é ocupada principalmente por mulheres, eles são muito importantes porque a vida é transmitida através do feminino. Mulher fertilidade torna-se um valor muito importante e este por sua vez, dá status elevado para mulheres na sociedade timorense.

- A área masculina é responsável por fornecer segurança e proteção ao outras duas áreas (nos reinos privilegiados). Neste caso, a zona do sexo masculino é proteger as raízes da vida. A força ofertas masculino, segurança e proteção em troca para a vida a partir dos outros dois elementos.

- As setas representam o fluxo de valores, onde o estranho (o masculino) proporcionar proteção e segurança para os privilegiados (o feminino) em troca de vida, paz, prosperidade e fertilidade.

sociedade timorense revela uma crescente diversidade cultural como resultado da presença humana desde tempos remotos. Nesta sociedade coexistem, relacionam-se e comunicam-se grupos de pessoas que se distinguem umas das outras a nível étnico através do dialético dos “usos e costumes”. Partindo deste pressuposto, é necessário salientar que as relações humanas se alimentam de comunicação, por isso, temos que considerar a comunicação recíproca e interpessoal como a base da interação social, a qual só acontece quando as pessoas trocam mensagens significativas.

A cultura é uma das bases do diálogo, da compreensão e da comunicação entre povos (porém, noutro contexto, ela é a fonte de conflitos, de incompreensão e até de discórdia). Isto é, tudo aquilo que apreendemos de forma inconsciente e consciente através da dialética educacional deve ser entendido a partir da teoria de comunicação intercultural. Esta herança social e cultural é composta por informações, atos, comportamentos, símbolos e representações sociais. De uma maneira geral, “a integração social e cultural do ser humano pode enquadrar-se numa dupla apropriação: – A apropriação do indivíduo pelo conjunto das estruturas simbólicas de um contexto social e cultural particular *que no caso da sociedade timorense liga-se aos Lulik e Uma-Lulik*; a apropriação pelo indivíduo das estruturas simbólicas, do código cultural do contexto sociocultural no qual se desenvolve *na sociedade timorense é a relação dual ‘mane-feto’ e ‘fetosá-umane’* (RAMOS, 2001, p.162 – sublinhado nosso).

O diálogo intercultural é muito importante para a valorização da educação social defendida por Emile DurKhein (2011) e Paulo Freire (2003). É um meio para ultrapassar o etnocentrismo sociocultural, que no caso de Timor ainda não está ultrapassado, porque a pedagogia global, especificamente em relação aos currículos do curso de parteiras da UNTL é ainda incipiente. No entanto, os órgãos competentes nesta matéria devem proporcionar um melhor desempenho na elaboração do manual pedagógico sustentado por um diálogo intercultural numa perspectiva mais ampla.

Educação e ciência passam por uma crise de paradigmas e procuram conectar-se a alguns segmentos do conhecimento que alia universos de sentidos, subjetividades, imaginário, concepções e dimensões mais amplas do mundo. Estas incorporam a complexidade que revisita o velho e re-significa a práxis em extensão dialógica com a produção tecnológica e as mediações *bio-antropossocioculturais*. Neste



sentido, a verdadeira racionalidade defendida por Edgar Morin (2000 e 2002) é sempre capacitada por um diálogo interpessoal e intercultural a fim de se poder saber os limites da nossa compreensão real sobre o conhecimento que adquirimos.

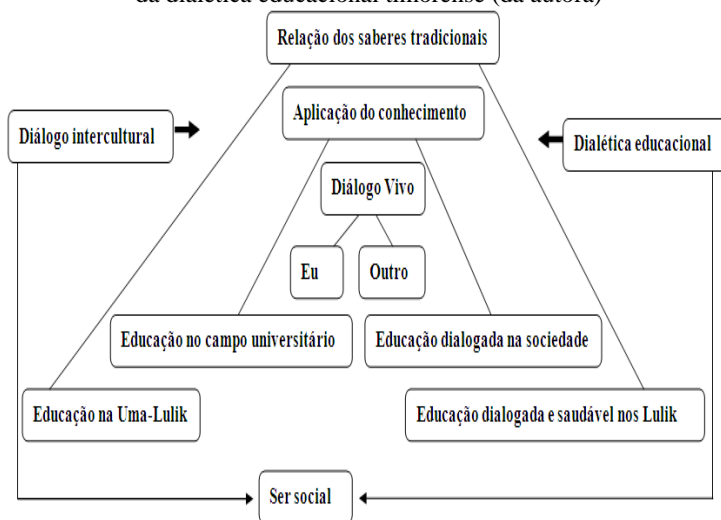
Na perspectiva da bioética, por exemplo, os estudantes do curso de parteiras da UNTL devem estar preparados para conhecer e conviver com a diferença, valorizar capacidades específicas e talentos diversificados, sem requerer de todos exatamente o mesmo, estar preparados para desempenhos múltiplos, gerir a resolução de problemas das parturientes, ressaltando valores consensuais das diferentes culturas e promover o conhecimento mútuo; outros objetivos principais da educação intercultural são a estima responsável e a cordialidade cívica.

Se ligarmos estes objetivos com a noção de educação social defendida por Paulo Freire, percebemos que há uma tendência para a compressão dos mesmos, sobretudo, a educação enquanto uma prática de liberdade, ela é, antes de mais, uma disciplina de vida, pois sujeita a uma realidade de aprendizagem não termina no objeto estudado, já que se comunica a outros sujeitos também abertos ao conhecimento<sup>59</sup>. Deste modo, a educação como prática de liberdade e de expressão não pode ser praticada apenas na teoria e nos estudos de pesquisa, mas em todos os aspectos de vida pessoal e coletiva através da perspectiva “solidariedade social”, que por natureza, é definida como “serviço de ação social”. Neste contexto, podemos dizer que todo o conhecimento e saberes adquiridos na educação social são baseados no diálogo intercultural onde o sujeito “eu” é o centro da múltipla relação dialogada com outros sujeitos do “eu”, seja ele o outro “eu” (pessoas, objetos) que também constroem conhecimentos e comunicação. É certo que este diálogo intercultural é “um sentimento e hábitos que exprimem em nós, não a nossa personalidade, mas o grupo ou grupos diferentes de que fazemos parte” (DURKHEIM, 2011, p.15), portanto, o diálogo intercultural é uma forma de afirmação da nossa personalidade como um “ser social”, e este “ser social” que está em cada um de nós, é o objetivo final da nossa aprendizagem.

---

<sup>59</sup> Disponível em <http://www.ciranda.net/brasil/comunicacao/article/paulo-freire-e-as-teorias-da>, (acesso em 06-06-2012).

Figura 17 – Triangular do diálogo intercultural do “eu” na perspectiva da dialética educacional timorense (da autora)



Com base no esquema acima, podemos constatar que a presença do sujeito “outro eu” é um componente complementar do sujeito “eu” que conectam entre si através do diálogo intercultural e da dialética educacional, quer na teoria quer na prática pedagógica cultural e na aceitação dos saberes do “outro” (neste caso, refere-se ao campo universitário e *Uma-Lulik*) que não propriamente do “outro eu”. No diálogo intercultural e na dialética educacional (nomeadamente na perspectiva da educação social defendida por Durkheim e Freire), a relação do sujeito “eu” com outro sujeito “eu” serve para conhecer este “outro eu” que conhecemos no campo universitário e a *Uma-Lulik* como objeto de complementaridade na construção de uma sociedade educativa, higiênica e saudável.

Nesse sentido, o saber do *outro* que na cultura timorense reflete-se sempre nas crenças, nos rituais, na natureza e nas tradições que as mães aplicam no seu cotidiano para proteger o filho durante a sua gravidez, comunicando carinhosamente com o bebê ainda no “sagrado ventre” é um costume considerado como uma regra de conduta, e por isso, o que importa é dar um *feed back*, como sublinha Kopnin (1978, p.228):

... o homem reflete a realidade não apenas tal qual ela existe imediatamente, mas também como pode e deve ela ser para as necessidades sociais dele. Voltado, desde o início, para a satisfação de necessidades práticas do homem, o conhecimento cria, não raro, imagens dos objetos que não foram observados na natureza, mas devem e podem ser realizáveis na prática. A pesquisa autenticamente científica está imediatamente voltada para a procura de formas e ideias segundo as quais o mundo deve ser mudado.

Para a educação, este fato histórico pode ser a chave principal aos estudantes do curso de parteiras da Universidade Nacional Timor Lorosa'e. O conhecimento do sujeito “outro eu” é importante no discurso educativo e na própria teoria social, pois estes têm de ser aliados na sua aplicação prática e não como barreira que separa a educação e a sociedade. Isto pode trazer a complexidade de trabalhos científicos, embora todo o processo de conhecimento adquirido seja baseado no diálogo interpessoal e intercultural e nos princípios básicos do direito de cada cidadão, como se pode constatar no caso da Iniciativa Materna Segura (IMS).<sup>60</sup> Considerada como “projeto social”, de caráter multidisciplinar que inclui elementos necessários à educação, comunicação, participação da comunidade, saúde e um forte foco em direitos interculturais, os quais são chaves para a compreensão do

---

<sup>60</sup>Um projeto elaborado em Peru. A Iniciativa Maternidade Segura (IMS), lançado em setembro de 2010 com o apoio do Grupo de Trabalho Regional para a Redução da Mortalidade Materna (GTR), a Fundação La Caixa, a Comissão Interamericana de Mulheres (OEA), UNICEF, UNFPA e OPAS, entre outros, é uma chamada aos países das Américas a redobrar os esforços para alcançar o Objectivo de Desenvolvimento do Milénio (ODM) 5: Reduzir em três quartos, entre 1990 e 2015, a mortalidade materna, e alcançar, até 2015, acesso universal à saúde reprodutiva. Assim, a iniciativa prevê que todas as mulheres da região e seus filhos desfrutar o mais alto padrão atingível de saúde e bem estar. [tradução nossa]. Premian a centro de salud de Huancavelica por proyecto materno perinatal OPS/OMS organizó concurso “buenas prácticas” para la reducción de la mortalidad materna. Representación OPS/OMS en Perú. Los Pinos 251 Urb. Camacho La Molina - Lima 12 - Perú. Disponível em [http://new.paho.org/per/index.php?option=com\\_content&task=view&id=1845&Itemid=724](http://new.paho.org/per/index.php?option=com_content&task=view&id=1845&Itemid=724), (acesso em 14/08/2012).

processo de melhoramento da saúde das mães grávidas, bebês recém-nascidos e o empedramento das populações.

## 2. O Guia Transformador: o sujeito e o objeto do conhecimento

Para o povo de Timor, a cultura tradicional é o centro do seu modo de “ser” e de “estar” num mundo humanizado, considerando-a como uma identidade e um meio que caracteriza a sua integração pessoal e social. Na cultura tradicional são utilizados muitas vezes objetos materiais e imateriais como, pinturas nas portas da *Uma-Lulik* e nas grutas (por exemplo, na gruta de Ili Kere Kere e Suno Taraleu)<sup>61</sup> para narrar a história da presença humana e suas ações enquanto ser “simbólico” e “social”. Para, além disso, os timorenses utilizam os seus saberes tradicionais para se formarem a si mesmos como homens adultos e inteligentes.

O direito de dar a voz e o pensamento sobre o mundo para participar no processo de reconstrução do país, ainda não tem o lugar específico na política do gênero e igualdade. Esta é uma das características do silêncio que se encontra ainda na cultura timorense, nomeadamente no que diz respeito à vida das mulheres timorenses. É precisamente isto que Paulo Freire questionou na sua obra “Pedagogia do oprimido” (1987), dizendo que o desafio fundamental para os oprimidos do Terceiro Mundo, consistia em “seu direito à voz”, ou seu “direito de pronunciar sua palavra”, “direito de autoexpressão e expressão do mundo”, de participar, em definitivo, no processo histórico da sociedade<sup>62</sup>.

A “voz” representa a personalidade da pessoa humana usando-a para expressar e transmitir as suas palavras e os seus pensamentos. Aliás, tudo isto só funciona quando há um diálogo interpessoal e coletivo entre o sujeito “eu” e o sujeito “outro eu” (seja ele uma personagem viva, material ou imaterial). Daí se constrói o sujeito e o objeto do conhecimento dentro da linha de orientação sócio-histórica e sociocultural que vem da “ciência tradicional”, passando mais tarde a integrar-se na “ciência moderna”, que consequentemente faz parte dos

---

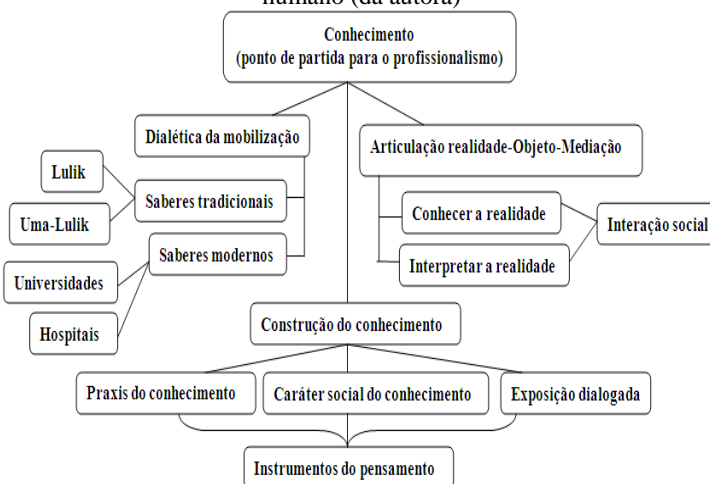
<sup>61</sup> Ili Kere Kere - Escrita na montanha, Suno taraléo - Peixe macho

<sup>62</sup> Fonte : “Paulo Freire e as teorias da comunicação”. Disponível em <http://www.ciranda.net/brasil/comunicacao/articulo/paulo-freire-e-as-teorias-da> (acesso no dia 06/06/2012).

“ideários pedagógicos orientadores da prática educativa escolar que têm afirmado, cada vez mais categoricamente, o papel do sujeito no processo de construção do conhecimento. A experimentação, a aprendizagem por problemas, o papel ativo do aprendiz e outros, são algumas máximas bastante em voga na atualidade” (ABRANTES, 2007, p.314).

Isto é, um dos grandes desafios para os estudantes do curso de parteiras da Universidade Nacional Timor Lorosa’e e aos profissionais que já aplicaram o seu conhecimento nos serviços hospitalares é, portanto, na escola das parteiras, que cada educador e os estudantes (futuros parteiros) devem mostrar a sua sensibilidade para com as mães grávidas, dando-lhes voz como uma forma de partilhar o conhecimento adquirido através do saber “escutar”. Esta atitude pode conduzir a uma interação saudável entre as mães grávidas e as parteiras, afastando assim os pensamentos negativos que se intimidam na mente das parturientes. Daí se estabelece a força de união entre as duas partes no intuito de articular “ideias e ações” ou “teoria e prática” dos saberes tradicionais e modernos para construir uma realidade social mais bio-saudável.

Figura 18 – O conhecimento como guia transformador do ‘ego’ humano (da autora)



Baseando-se neste esquema podemos destacar que o próprio Paulo Freire (2003) questionou todo este processo de construção do conhecimento como ponto de partida para o profissionalismo, onde a

práxis e caráter social do conhecimento e a exposição dialogada são classificados como “instrumentos do pensamento” sendo que a comunicação é quem transforma essencialmente os homens em sujeitos. Partindo deste pressuposto, Paulo Freire formulou a sua ideia fundamental de que a educação é uma construção compartilhada de conhecimentos, constituindo um processo de comunicação que funciona através de relações dialéticas entre os seres humanos e com o mundo.

De qualquer forma, para que o sujeito conheça o objeto, também é de grande necessidade abordá-lo e, neste sentido, podemos dizer que não há possibilidade de conhecimento do objeto se ele estiver ausente do sujeito. Mas isto não significa que o sujeito afasta o objeto, entretanto, é necessário perceber que o sujeito em si constrói o seu conhecimento a respeito de um objeto qualquer, e para tal, é preciso também que este objeto tenha um significado para o sujeito. Mesmo com um simples significado no ato do primeiro contato do sujeito com o objeto estudado já é suficiente. É aqui que o estudante que aprende a conhecer o objeto está preso à volta dele, porque se percebe que no segundo contato ele começa a despertar o seu desejo de conhecê-lo, se este fizer parte das suas necessidades de pesquisa. Nesse sentido, podemos afirmar que a mobilização do sujeito para descobrir a existência do objeto estudado é o caminho e a meta é o significado que o objeto tem para o sujeito, como no caso concreto dos serviços patológicos onde as vozes das mães grávidas (olhar e pensar) são os objetos que as parteiras devem escutar.

Neste sentido, o diálogo é muito importante para as mães grávidas nas consultas clínicas. A consideração do diálogo do sujeito “parteira” com o sujeito “parturiente” deve ser processada a partir dos saberes tradicionais, baseados fundamentalmente nas vozes das mães grávidas como guia para interligar os laços de pensamentos e abrir espaços de comunicação na consulta médica. Aliás, o processo de *diálogo* neste contexto deve ser visto como fator essencial para construir uma análise crítica em todas as consultas clínicas. Mas, salienta Kleiman (1980) que não se pode falar da medicina como sistema cultural, se os enfermeiros e especialistas desta área do saber não se preocupam com todos os símbolos, instituições e padrões sociais que interferem nestas circunstâncias e que podem dar cobertura às formas de agir. De uma maneira geral, a síntese dos trabalhos de Kleiman (1988) segue, porém, uma clara orientação da exploração narrativa no âmbito de interligação entre a *medicina* (em particular a Psiquiatria) e a *cultura*,

muito dela dependente de um par de conceitos apresentados no quadro do grupo de “Harvard Medical School” por Leon Eisenberg (1977), isto é, os pacientes sentem ou sofrem doença; e, enquanto os médicos diagnosticam e tratam das doenças (Cf. LEAL, 2009).

A maioria das mães timorenses grávidas tem uma atitude de “timidez” e “medo”, escondendo às vezes as suas doenças porque se sentem envergonhadas ao falar da sua própria doença, relativamente ao órgão genital. Este órgão genital, em Tétum chama-se *wu'in-lulik* (vagina sagrada). O próprio termo em si já é *Lulik*, por isso, não se pode falar dele sem ter conhecimentos acerca da sua essência. Nos casos acima referidos em que as mães grávidas se sentem envergonhadas na consulta médica porque são atendidas na sala de atendimento público, como esclarece *lima-bisa* Clementina Martins (E1):

Obstáculo referido liga-se diretamente ao serviço pessoal de saúde, a parteira e as mães grávidas porque não há mútua coordenação entre o pessoal de saúde e dos chefes dos sucos [...] as mães grávidas que queiram fazer a consulta e precisam de um lugar específico para o tratamento, mas fizeram no ar livre, e as mulheres não se sentem a vontade para explicar a sua doença e ficaram envergonhadas com olhares das pessoas ao seu corpo<sup>63</sup>. [tradução nossa]

O que acontece com as mulheres timorenses é que elas não conseguem comunicar diretamente quando a sua privacidade é invadida por algo estranho. Assim, o sistema de atendimento à saúde de acordo com os saberes modernos é um obstáculo para compreender de que forma as mulheres timorenses grávidas pensam e agem sobre os serviços clínicos relacionados com os partos. Portanto, é preciso que sejam conhecidos os instrumentos e os símbolos tradicionais, para que depois se transformem no sistema moderno, que impulsiona suas ações.

---

<sup>63</sup> *Obstakulu ne'ebé maka dehan diretamente husi pesoál saúde, parteira, nó inan isiin-rua sira dala ruma tamba laiha koordenasaun diak husi pesoál saúde nó xefé suku sira...inan sira ne'ebé maka hakarak halo konsulta nó presiza fatin ida, maibé halo de'it iha fatin luan, nó inan feton sira la sente hakmatek atu explika moras ne'ebé sira iha nó sente moe ema haree sira nia isiin.....*

Segundo Michel Odent este fenômeno cultural é muitíssimo importante nas marcas dos estudos fisiológicos, ambientais e saúde, em que o fator da privacidade e o ambiente familiarizado, são exigidos pelos pacientes. Neles não são fatos que transportam o nada, mas sim uma ação que pode trazer vantagem nas consultas médicas. Se for num parto, isso pode acelerar uma possível dilatação do colo<sup>64</sup> e um trabalho de parto rápido, diz Michel Odent (2004, p.29): “É interessante observar que em culturas onde a futura mãe pode se isolar para dar à luz, o parto tem a fama de ser rápido e fácil”.

### 3. As Parteiras em Timor-Leste

Na civilização timorense, historicamente, o parto é vivenciado pelas “feto maromak” como um ato de trazer uma nova vida ao mundo, em companhia de membros do grupo familiar das parturientes, como a mãe, parentes, vizinhas e a parteira, que a auxiliam durante o trabalho de parto. Sabendo também que, segundo Sheila Kitzinger (1995), atualmente em alguns países da Europa a presença do pai no parto não é habitual, havendo uma regra estrita segundo a qual ele deve manter-se afastado do local do parto. Acrescenta a autora que muitas sociedades atribuem ao pai um papel especial no parto, embora não esteja presente fisicamente. O papel do pai no parto é, por assim dizer, pouco definido e

---

<sup>64</sup> Primeiro período do parto - período de dilatação: Um parto humano típico começa com o início da primeira fase do parto: contrações do útero, inicialmente com frequência de 2 a 3 em cada 10 minutos e com duração aproximada de 40 segundos. Ocasionalmente, o parto é precedido da ruptura do saco amniótico, também chamado de ruptura das águas quando se romper. As contrações aceleram até que ocorram com frequência de 5 a cada 10 minutos e duração clínica de 70 segundos, quando se aproxima a expulsão do feto. Na expulsão, somam-se as contrações uterinas aos esforços expulsivos voluntários da mãe. O trabalho de parto pode se iniciar com colo uterino fechado, abrindo com a força das contrações, ou com dilatação de 2 a 3 centímetros nas primíparas, e de 3 a 4 centímetros nas múltiparas. Cada contração dilata o colo uterino até que ele atinge 10 centímetros de diâmetro. A duração do trabalho de parto varia imensamente, mas em média dura cerca de 12 horas para mulheres parindo pela primeira vez (primíparas), ou em torno de 8 horas em mulheres que já pariram anteriormente (múltiparas). Disponível em <http://pt.wikipedia.org/wiki/Parto>, (acesso em 02-08-2012).



tem sofrido alterações, sobretudo em função de valores culturais de uma determinada sociedade (GARCÊS, 2011, p.23).

Partindo deste pressuposto, procuramos descobrir o modelo de cuidados aplicados pelas parteiras em Timor-Leste, o dos saberes tradicionais ou dos saberes modernos. No âmbito dos saberes modernos, o Ministério da Saúde do IV Governo Constitucional de Timor-Leste desenvolveu algumas atividades com vista a diminuir a taxa de mortalidade materno-fetal, que apresentava uma elevada percentagem e, como tal, uma situação muito preocupante no país. Por isso, o IV Governo Constitucional, no seu programa político, apostou mais na formação contínua de enfermeiros e parteiras nas urgências de obstetrícia e na formação especializada de enfermeiros na gestão de doenças comuns em crianças. Segundo a ex-vice ministra da Saúde, Madalena Hanjam, existe uma grande preocupação da parte do governo na distribuição equitativa de médicos, pediatras e ginecologistas obstetras por todos os hospitais do país, para que haja uma melhoria crescente nos serviços de assistência aos partos e de Gestão Integrada das Doenças das Crianças (IMCI - Integrated Management of Childhood Illness) bem como na detecção atempada de doenças<sup>65</sup>.

Não é um caso estranhamente inquietante que Timor-Leste seja um país com elevada taxa de mortalidade materno-fetal, como salienta Daniel Baker (chefe das Operações do FPONU), dos 850 bebês em 100.000 natos vivos morrem em Timor Lorosa'e. Somente 25% dos partos são assistidos por uma parteira, os restantes são efetuados em casa sem qualquer assistência médica, mas podemos garantir que o parto em casa é bastante mais seguro do que o parto no hospital, isto depende também da assistência e acompanhamento das parteiras. Acrescenta ainda Daniel Baker que “não há um número suficiente de parteiras no país, porque as áreas assistidas pelas parteiras é tão extensiva, só podemos fazer alguma diferença se expandirmos o seu alcance”<sup>66</sup>.

---

<sup>65</sup> Fonte: “Taxa de mortalidade materna e infantil baixa” (31/5/2012), disponível em <http://timor-leste.gov.tl/?p=5118> (acesso em 12/9/2012).

<sup>66</sup> Fonte: “Timor Loro Sae: parteiras andam de moto” (28/4/2003), disponível em <http://port.pravda.ru/news/cplp/timorleste/28-04-2003/1894-0/> (acesso em 12/15/9/2012).

### 3.1. Os saberes tradicionais e a capacidade das parteiras tradicionais

Segundo a cultura timorense, *Uma-Lulik* é um espaço sagrado que pode ajudar os timorenses a enfrentarem os obstáculos ou barreiras no sentido de sair do labirinto. Isto é, através da *Uma-Lulik*, os timorenses expressam orações para libertar a alma, para o que “há que matar um frango e consultar-lhe o fígado”<sup>67</sup>, para se encontrar a explicação do mistério. O fígado poderá dizer, entre outras coisas maravilhosas: que a mulher já depois barlaqueada, teve relações sexuais com outro homem, que não o marido ou, então, que existe juramento encoberto”<sup>68</sup> (CORRÊA, 1934, p.19-20).

Este processo faz com que o ritual realizado na *Uma-Lulik* tenha um sentido significativo, pois é um espaço sagrado onde a comunicação entre o mundo dos vivos, o mundo dos espíritos e o mundo da divindade se interligam entre si como uma relação “triangular santíssima inacabada”. A realização do ritual nos *Lulik* e *Uma-Lulik* é uma forma de comunicação com os elementos referidos e isto dá visibilidade de que os saberes tradicionais também têm suas vantagens na resolução do problema pessoal e social através de um “diálogo sagrado” e contínuo.

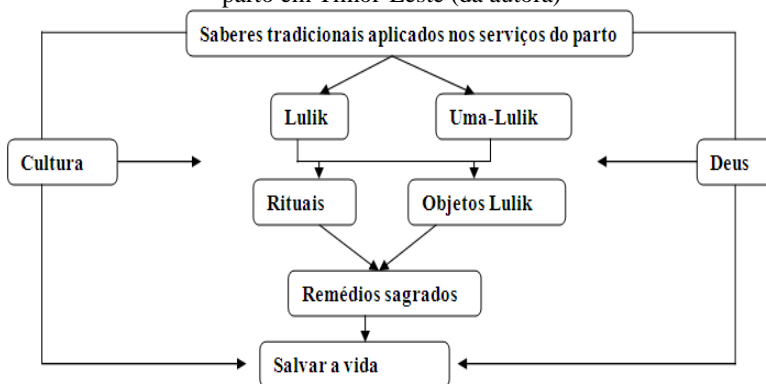
Quando abordamos a questão dos saberes tradicionais na área de saúde relacionada com o parto devemos procurar conhecer a sua essência, embora alguns acadêmicos, médicos e especialistas da área de saúde e parteiras considerem os saberes tradicionais com alguma desconfiança e preconceito científico. Se defendermos a importância dos saberes tradicionais na área de saúde significa que valorizamos a sua essência natural, por isso, são considerados como um “patrimônio cultural do saber” porque têm uma “biodiversidade curativa”. A seguir, a figura 19 esquematiza o sistema dos saberes tradicionais do parto.

---

<sup>67</sup> Este ato ritual se chama *u'u guini*, designação que se aplica ao exame das vísceras de outros animais, de ovos ou betel, afim fr se obterem auspícios, tal como na velha Roma (CORRÊA, 1934. p.19).

<sup>68</sup> Neste caso, realizam-se um juramento que justifica quando “um homem é amante incógnito duma mulher solteira, e, não podendo barlaquear com ela, a convence a permanecer celibatária. Ambos, com os dedos trançam uma cruz no chão, põem na cabeça um pouco terra, e pedem em voz alta que pela terra seja comido aquele dos dois que venha a barlaquear” (Cf. CORRÊA, 1934, p.20). É um ato de amaldiçoar dos infies que quebram o “sagrado matrimonio”.

Figura 19 – O sistema de aplicação dos ‘saberes tradicionais’ nos serviços do parto em Timor-Leste (da autora)



Os saberes tradicionais são transmitidos em comunidades que têm uma cultura ancestral, como é o caso do povo timorense, dos povos da América latina, dos quilombolas e a comunidade cigana. Estes saberes traduzem a sua forma de ver o mundo, estender o seu território e a sua identidade, utilizando os recursos naturais disponíveis para curar as doenças contagiosas e, no caso da aplicação dos saberes tradicionais na área das parteiras em Timor-Leste, todo o processo do parto é acompanhado pela cantilena ritual, dirigindo-se à criança que vai nascendo:

Se for homem, saía já para fora, com azagaia, rodela e espada, alavanca e parão, para as fainas músculas a que está destinado. *Assucaí dâua, ni oro, ni aba, ni si, ni di'a, ni sita, gafo rá issa!* Continua a esfrega do ventre da parturiente. E a parteira insiste, renova as interpelações, usando frases centenárias, as velhas frases pitorescas e saborosas, que já presidiam ao nascimento das antigas gerações timoras. *Tufurai dâua, ni quida, ni lalode, ni nuba, ni ati, ni serucaí, gafo rá issa!* Se for mulher, traga a roca, o cesto do pó, o tear com seu pau para esticar os panos, e a pele de carneiro com que as tecedeiras amparam os quadris. E assim que o timorense é fadado para a vida agrícola ou doméstica que o espera, conforme o sexo que *Uru-Uato* lhe deu (CORREIA, 1934, p.16)

Esta asserção de Armando Pinto Corrêa dá-nos uma visão de que não só na sociedade *makasaense*, mas também na sociedade timorense em geral, o uso do ritual como uma forma de valorização dos “saberes tradicionais” ancestrais onde os seus respectivos recursos genéticos a eles associados mobilizam a curiosidade dos médicos e cientistas, pois estes percebem que os “saberes tradicionais” são pano de fundo da apropriação dos “saberes modernos”.

Porém, existe um discurso paradoxal que deduz valores dos “saberes tradicionais” com alguma interpretação científica preconceituosa, associando-os sempre à pobreza, inclusive no plano da política internacional da saúde que são vinculados aos países rotulados como emergentes ou subdesenvolvidos. Aliás, a partir desta relação resulta uma visão de preconceito em relação às populações tradicionais, a ponto de seu conhecimento acumulado ser taxado como “folclore” ou “suporte de uma idealização romântica”, já que são manifestações reconhecidamente populares. Todo o seu arsenal de conhecimentos e tradições é desqualificado, folclorizado e negado. É neste sentido que o “saber erudito” de base científica e técnica se impõe sobre os “saberes tradicionais” ou “saberes populares”, legando-os ao campo da exclusão e do esquecimento (SARAIVA, 2006).

Importa realçar também que este aparente paradoxo está associado à falta de preparação cultural humanística de alguns especialistas que abordam a questão dos “saberes tradicionais” na contemporaneidade, porque não são protagonistas destes saberes. Por isso, não se pode relacionar os “saberes tradicionais” com a pobreza, porque a pobreza nada tem a ver com os “saberes tradicionais”, mas sim, com a ganância e ambição do outro que não se recusa a ouvir a opinião dos marginalizados ou excluídos. É preciso lembrar que os “saberes tradicionais” podem ser remédios viáveis para combater a pobreza, salientando também que as populações, ditas “pobres” ou “gente excluída na sociedade” são as detentoras autênticas do conhecimento, dito “saberes tradicionais”, pois são elas que conhecem a biodiversidade, a nível genético da dialética “ciência tradicional”, embora lidem com este saber de forma diferente dos “saberes modernos”.

A partir deste pressuposto, podemos afirmar que, no caso concreto de Timor, os timorenses são os detentores autênticos dos

“saberes tradicionais”, porque eles conhecem a essência do poder natural e a sua biodiversidade genética.

A lei do Estado-nação Timor-Leste reconhece e assegura a valorização dos “saberes tradicionais” que constam nos “usos e costumes” dos timorenses, mas na prática alguns “matenek nain sira” (sábios timorenses) e “jovén sira” (jovens timorenses) não valorizam estes “saberes tradicionais”, declarando que “os saberes tradicionais” são inúteis e atrasados. Isto pode conduzir a uma crise de paradigma no campo científico, pelo que os timorenses ditos “matenek nain sira” e “jovén sira” devem refletir intelectualmente sobre a maneira de usar os “saberes tradicionais” herdados dos seus ancestrais para estimular e fortalecer a afirmação da cultura timorense. Devem, por isso, procurar saber qual a razão que levou não só os timorenses como também outros povos considerados tradicionais a acolherem os “saberes tradicionais” como elementos importantes para a sua vida cotidiana.

Assim sendo, qualquer iniciativa que vise explorar “saberes tradicionais” precisa de um consentimento prévio e fundamentado das sociedades que os detêm. Só assim qualquer cidadão (seja ele académico, investigador ou estudante universitário) pode sentir-se à vontade para explorar os “saberes tradicionais”, mas com uma interação dialógica. E se os “saberes tradicionais” forem aplicados no atual sistema de ensino (por exemplo, no caso do curso da medicina e das parteiras da Universidade Nacional Timor Lorosa’e) no mundo em que tudo é modernizado e globalizado, é preciso ter uma estratégia político-dialógica para poder aplicá-los também na sociedade de acordo com as normas bioéticas e biomedicinais. Entretanto, o que importa aqui é a comunicação ativa entre os observadores e os observados, pois é daí que a comunicação em si ganha à referida dimensão política-dialógica, embora seja apenas visível quando há algum problema.

O homem faz a sua reflexão “dialética dos saberes” através da comunicação e transformando realidade por meio de *diálogo*, neste sentido que a maior transformação do mundo é nas pessoas e no seu ser prático. Significa que, além do diálogo há também atitudes éticas proféticas onde “o homem se transforma” e se desenvolve na “complexa atividade vital”, logo, constituindo-se a si mesmo como um “ser prático” (ABRANTES, 2007). Contudo, dizia Paulo Freire todas as coisas podem ser realmente transformadas na educação, mas não é possível transformá-las sem “compromisso com o seu processo”. Neste caso, não é preciso apenas uma transformação dos “saberes tradicionais”

na educação, mas também repensar a forma como a própria ciência moderna lida com este conhecimento a partir de uma relação de troca de informações, onde o saber tradicional teria sido considerado como “parceiro incontornável” da ciência moderna. E, se há uma convergência de ideias entre os pensadores tradicionalistas e modernistas relativamente aos “saberes tradicionais” e “saberes modernos”, sem dúvida, haverá uma grande mudança de mentalidade. Mas só pelo fato de os detentores dos “saberes tradicionais” poderem despertar o interesse científico, percebemos que há uma disposição total para colocar a importância do saber tradicional na modernidade globalizada.

Assim sendo, o que significa o *diálogo* na situação real, onde o tema da educação exige um retorno crítico na ação transformadora das pessoas como um “ser prático”. Este retorno crítico pode ajudar a resolver os problemas das situações reais, por exemplo, construir uma ponte, ajudar um cliente a resolver seus conflitos psicológicos, resolver um problema jurídico, facilitar a aprendizagem de um aluno que está com dificuldades (TARDIF, 2000, p.2).

A articulação dos “saberes tradicionais” e “saberes modernos” podem ter lugar nas ciências sociais e ciências exatas com a designação de “saber-mobilizador” (Le BOTERF, 1994). É um saber que permite regular os conhecimentos, informações, procedimentos, métodos, técnicas e ainda outros elementos caracterizadores da ciência, embora em certos casos, a modernidade não dê espaço aos “saberes tradicionais”. Aliás, no caso concreto de Timor, os “saberes tradicionais” são como uma espécie de sombra “ai mahon ida” (gondoeiro<sup>69</sup>-‘árvore’) para a ciência moderna dita “saberes modernos”, pelo que, apesar de algumas mães timorenses grávidas terem tido partos com assistência dos serviços hospitalares, usam propositadamente um prego enfiado no cabelo, alfinete e tesoura no bolso para afastar os espíritos maus, como revela *lima-bisa* Clementina Martins (E1):

O objetivo de colocar estes objetos tradicionais no cabelo é para afastar os espíritos maus, tais como

---

<sup>69</sup> Ao longo de cerca de duas horas, grupos de anciãos de cada um dos 13 distritos fizeram as suas preces e depois depuseram oferendas, como areca e betel, junto a um gondoeiro, árvore muito usada para cerimónias tradicionais em memória dos antepassados. Disponível em <http://timor-online.blogspot.com.br/2006/12/poucos-populares-em-cerimnia.html>, (acesso em 24/10/2012).

Pontiana, doença de pano branco, e também para afastar as tentações que venham causar a saúde do bebê no ventre da mãe, a fim de ele puder nascer sã. Se utilizassem estes objetos tradicionais como já tinha explicado em cima, pode acontecer o impato para a mãe grávida e o bebe, especialmente para o bebê antes e depois de nascer.<sup>70</sup> [tradução nossa]

Neste contexto, percebemos que os “saberes tradicionais” aplicados de acordo com a regra de conduta dos *Lulik* podem contribuir positivamente na resolução de alguns problemas relacionados com os serviços do parto, porque:

Os saberes das parteiras tradicionais envolvem os procedimentos e práticas que devem ocorrer no trabalho de parto: seu ritual, relação com a parturiente, os cuidados com a criança, alimentação, e, indo mais além, nos preparativos do local e vestuário da parturiente e criança que está para nascer, a utilização de ervas, e realização de preces (SOARES, 2010, p.30).

Além disso, algumas parteiras tradicionais timorenses confessam que a cultura e Deus devem caminhar juntos para a salvação da vida de um ser humano, como explica a parteira tradicional, D. Rosa da Conceição Barros (E2): “*Durante hau halao atividade partus ne’e la iha probleme ne’ebe afeta ba inan ne’ebe atu partu, tamba hau sempre resa husu tulun ba nain feto. Hahaaaaaaa, kultura ho Maromak tenke lao hamutuk*” – “Durante a minha assistência feita ao parto, não tive nenhum problema que afetasse a parturiente, porque sempre rezei a Nossa Senhora. Hahaaaaaaa, a cultura e Deus têm de caminhar juntos”. Significa que hoje, na cultura timorense, assiste-se ainda por todo o

---

<sup>70</sup> Objetivu husi tau ekipamentus tradisionais sira iha ulun maka atu hadook espiritu at sira hanesan: pontiana, hena mutin, no bele hado’ok-an husi tentasaun at ne’ebe bele fo impaktu ba labarik bainhira sei iha inan nia isin no bainhira labarik moris mai hetan isin diak. Se la usa materiais tradisionais sira hanesan esplika ona iha leten maka fo impaktu ba inan isin rua ho labarik ne’ebe maka iha hela inan nia isin, liu-liu fo impaktu ba labarik antes no depois de bebe moris.

lado, nas aldeias e nas cidades a práticas de ritos ancestrais juntamente com os cultos católicos, isto é, as crenças da religião popular sempre foram reconhecidas e confundidas com dogmas da igreja católica, nomeadamente no culto dos santos e de Maria. Deste modo, “mantêm-se vestígios do animismo, coabitando o sagrado e o profano com as crenças cristãs” (MANUEL, 2007, p.92).

A intensidade da fé em Nossa Senhora pode ser grandemente aferida, quanto mais não seja, não só pelo fato de tomar grande parte dos nomes “sagrados femininos”, como pelo fato de que cada povoação reclama a sua, razões que fazem supor que a religião popular tem a sua sustentação, sobretudo, na imagem da Mãe-Terra (Cf. SANTO, 1990) onde a Nossa Senhora é personificada como autêntica mãe (VASCONCELOS, 1984) e venerada como advogada das parturientes e das parteiras (ARAÚJO, 1997). Aliás, alguns indivíduos que se auto-caracterizam a si mesmos como letrados, costumam fazer gala de troças às crenças tradicionais usando o argumento de que estas refletem a ignorância de quem acredita nelas. É como no caso de Timor, onde os jovens timorenses já não acreditam na utilização dos objetos tradicionais como limão, tesoura e prego que contêm o poder simbólico dos *Lulik*, porque “*moris iha mundo moderno e domin aserta buat hotu*” – “vivemos no mundo moderno e o amor acerta tudo”. É por isso que:

Não só algumas, estas foram feitas já muito tempo, e no tempo da ocupação da indonésia. Agora os jovens não dão a importância destas coisas, muitas vezes nós falamos às mulheres que acabaram de formar a família, elas não ouçam, disseram que o mundo já é moderno, hahaaaaaaa nós não acreditamos nestas coisas, se o amor acerta *la'o lakon tiha de'it*, hahaaaaaa deixam-nos a ficar caladas.<sup>71</sup> (E2) [tradução nossa]

---

<sup>71</sup> Lae inan balun deit maka uza balun lae, usa buat sira ne'e desde tempu uluk, e mai to'o tempu indonesia nian, agora ema foun sira la dun fo importantsia ba buat sira hanesan ne'e, dala barak ita koaliala labarik feto sira ne'ebe foin forma familia la dun rona sira dehan munudu modernu, hahaaaaaaa ami la fiar buat sira ne'e ida, domin aserta lao lakon tiha deit, hahaaaaaa halo ita koaliala diak.



Este fato mostra-nos que houve um choque de ideias entre a velha e a nova geração, mas que deve ser ultrapassado com a necessidade e a possibilidade de se compreenderem as relações entre saúde/doença que diferentes culturas possuem, com a construção de um diálogo/tradução desejável e viável entre biomedicina e medicina tradicional de grupos locais. É certo que neste aspecto o conceito de “hermenêutica diatópica” defendida por Boaventura de Sousa Santos (2004, p.31) parece ser um importante parâmetro para orientar a busca de uma interlocução entre as duas medicinas, porque os saberes de “todas as culturas são incompletas e, portanto, podem ser enriquecidas pelo diálogo e pelo confronto com outras culturas” (SANTOS, 2004, p.33). O tipo de diálogo defendido por este sociólogo é para pensar na questão da prática médica e inclusão das referências necessárias que permitam que os profissionais de saúde compreendam o contexto de aplicação das práticas e cuidados prestados pelas parteiras junto das parturientes, de forma que eles consigam captar o sentido destas práticas através do trabalho de “tradução entre a biomedicina moderna e medicina tradicional”:

O trabalho de tradução entre a biomedicina moderna e a medicina tradicional ilustra bem o modo como a tradução deve incidir simultaneamente sobre os saberes e sobre as práticas em que eles se traduzem. Os dois tipos de trabalho de tradução distinguem-se, no fundo pela perspectiva que os informa. A especificidade do trabalho de tradução entre práticas e seus agentes torna-se mais evidente nas situações em que os saberes que informam diferentes práticas são menos distintos do que as praticas em si mesmas (SANTOS, 2004, p.34)

Contudo, as políticas públicas também podem contribuir para uma melhor valorização dos “saberes tradicionais” e os conhecimentos das mulheres que atuavam como parteiras. Isto demonstra a importância da valorização dos “saberes tradicionais”, pois o ofício das parteiras guarda estreita vinculação com o aspecto do “sagrado parto” da cultura dita *tradicionalista*, como revela a parteira tradicional Clementina Martins (E1):

Como uma mãe que já tinha experiência para outras mães na ajuda dos partos, tenho sempre a vontade de fazer atendimento nos partos. Por isso, digo-vos com sorriso, mas fico um pouco triste porque quando eu faço um parto a uma mãe grávida, tenho que fazer a máxima concentração, devido a um processo de ‘salvar a mãe e o bebê das situações do perigo’. É verdade que eu atendo muitas mulheres no parto, mas isto não vou fazer atoa, de tudo, faço orações no sentido de pedir a benção da Nossa Senhora e Jesus para que Eles possam acompanhar no processo do parto, ao mesmo tempo, o uso da nossa cultura baseia-se nos medicamentos tradicionais. É verdade que quando eu rezo e utilizo estes medicamentos tradicionais resultam sempre na salvação de vida e até agora esta atividade ainda continua a ser praticada.<sup>72</sup> [tradução nossa]

De fato, o ofício das parteiras, por ser hereditário e transmitido de geração em geração, está enraizado na dinâmica cultural timorense e não pode ser revelado a ninguém por ser *Lulik* e “segredo das mulheres” como revela ainda Clementina Martins (E1):

Desculpe este é segredo das mulheres, e só eu é que deve saber e não digo a ninguém, e talvez se eu ficasse velha e já não consigo praticar mais

---

<sup>72</sup>hanesan inan ne’ebe iha esperiensi ba inan sira seluk bainhira partus sempre iha vontade hodi halao atendimentu ba inan isin rua sira bainhira partos. Tamba ne’e hau dehan ho hamnasa maibe triste uitoan katak bainhira hau fo partus ba inan feton maluk ida, hau tenke precisa konsentrasaun maksimu, tamba ne’e ita halao prosesu ida ne’ebe atu salva inan ho bebe husi situasaun perigu nia laran, los duni dala barak mak hau atende inan feton sira partus maibe la ba nonok deit antes ne’e hau tenke reza no husu tulun ba Nain Feto ho Jesus hodi akompanha hau baihira fo partus inan sira, ho nune’e mos hau uza ita nia kultura bazeia ba aikulit no ai-abut ruma ne’ebe ita nia beila sira hatudu nanis hela, katak aikulit ho ai-abut ne’e beiala sira fo no entrega husi avo ba avo mai to’o ohin loran, e hau mos bazeia hela ba ai-abut no ai-kulit ne’e hodi lao tuir. Los duni kuandu hau reja hodi uza aiabut no akulit ne’e ikus mai inan feton sira hetan duni salvasaun e to’o agora aktividade ne’e lao hela.

esta profissão, a partir daí é que eu posso mostrar, mas somente para as minhas filhas que eu confio quando na minha ausência absoluta (morte), este serviço continua a ser praticado. Ha....ha...ha.....<sup>73</sup>  
[tradução nossa]

Não revelar o segredo dos “saberes tradicionais” pode conduzir à perda de um “remédio sagrado” e, por qualquer motivo que seja, as parteiras tradicionais que detêm este bem cultural, deverão garantir a sua continuidade e preservação por meio de ações políticas de difusão, documentação, apoio e fomento à prática cultural.

Para os timorenses, o *diálogo* é um guia transformador para a afirmação da sua personalidade pessoal e coletiva. O diálogo não pode dissociar-se dos “saberes tradicionais” constatados nos *Lulik* e na *Uma-Lulik*, nas ações das parteiras como educador e profissionais de saúde, procurando ser praticado na vida de forma justa e responsável, para finalmente confrontar com o que diz Tardif (2000, p.8):

A crise do profissionalismo é, em primeiro lugar, a crise da perícia profissional, ou seja, dos conhecimentos, estratégias e técnicas profissionais por meio dos quais certos profissionais (médicos, engenheiros, psicólogos, formadores, professores etc.) procuram solucionar situações problemáticas concretas. A perícia profissional perdeu progressivamente sua aura de ciência aplicada para aproximar-se de um saber muito mais ambíguo, de um saber socialmente situado e localmente construído.

Perante este fato, as parteiras timorenses devem refletir o que é “retorno crítico a ação transformadora” para compreenderem melhor o que a educação intercultural do milênio quer oferecer e quer transformar, isto é, o que a tecnologia nos diz sobre qual é a mudança pretendida nos serviços da saúde relacionados com o parto, o que as normas querem que sejam aplicadas e transformadas.

---

<sup>73</sup>Deskulpa ne’e segredu ema feto sira nian no ida ne’e hau deit maka hatene no la fó sai ba ema ida, karik hau ferik no labele halao ona atendimento ba ema maka foin hatudu mabe hatudu ba hau nia ona ne’ebe hau fiar, katak maske hau mate maibe servisu ida hau nian ne’e lao nafatin. Ha.....ha...ha....

### 3.2. Os saberes modernos e o profissionalismo nos serviços do parto

Os serviços de assistência aos partos na Europa passaram por uma fase de transformação em termos de medicação significativa que a partir do século XVIII atingiu as massas populares dos centros urbanos em meados do século XX. Este processo implicou uma mudança de paradigma da assistência aos partos, deixando de ser um evento feminino, doméstico e fisiológico. Uma das perdas significativas provocadas por esta mudança do espaço doméstico para o espaço institucional foi o acompanhamento familiar (MOTA & CREPALDI, 2005). Deste modo, muitas mulheres, em meados do século XX e até a relativamente pouco tempo, eram deixadas nas maternidades, entregues a si próprias e aos cuidados das equipas médicas e de enfermagem, num ambiente completamente desconhecido e por vezes hostil durante todo o trabalho de parto (KITZINGER, 1995). Segundo a autora, esta mudança provocou uma alteração no papel da mulher, que passou a ser “objeto” e não “sujeito” do seu próprio parto, sendo então submetido às rotinas hospitalares, separada da família e do seu ambiente, o que provocou sentimentos de incerteza, insegurança e medo acerca do processo de nascimento, conforme podemos constatar na declaração da parteira tradicional Clementina Martins (E1):

Para mim é a mesma coisa, mas tudo isto depende do atendimento de cada um. De vez em quando o parto em casa pode conduzir a morte e no hospital também pode acontecer na mesma. Eu digo isto porque assisti com certeza que algumas mães tiveram parto no hospital também faleceram, porque aconteceu isto, não sei. Não sei como devo explicar isto<sup>74</sup>. [tradução nossa]

Esta declaração leva-nos a perceber que a morte dos recém-nascidos ou das mães no processo do parto não acontece apenas pelo

---

<sup>74</sup> Ba hau hanesan deit, maibe buat sira ne'e hotu konforme ba ema ida idak nia atendementu. Dala ruma mos partus iha uma mate no dala ruma mos partus iha hospital mate. Hau dehan buat ne'e tamba hau hare mos mos inan feton balun dala ruma partus iha hospital mos mate, la hatene tamba sa maka nune, ida ne'e hau la hatene esplika.

fato de ser realizado em casa ou nos hospitais, mas existem outros fatores (condições de saúde das parturientes e deficiência do atendimento e na medicação).

Após os acontecimentos de 1999, Timor-Leste perdeu grande parte das suas infraestruturas, devido aos estragos causados pelo grupo de milícias pró-indonésia a que se juntou a falta de recursos humanos em todos os setores dos serviços públicos, como a educação, saúde, entre outros. Devido a este fato, os serviços das parteiras tradicionais continuam a ser solicitados pelas parturientes no sentido de lhes dar apoio de que necessitam.

Figura 20 – Entrevista a Clementina Martins e chefe dos serviços das parteiras de Maubisse<sup>75</sup>



Quando Clementina Martins, na sua entrevista, dizia: “depende do atendimento de cada um”, na perspectiva bioética e biomédica reflete-se numa visão “fenomenológica relativa” ao profissionalismo do serviço prestado por parteiras profissionais, que em alguns casos respeitam os “saberes tradicionais”, embora alguns queiram menosprezá-los. A expressão “depende do atendimento de cada um”, no campo das parteriras profissionais, é entendida como uma forma de se referir ao comportamento de tais profissionais no momento do atendimento e prestação dos serviços de parto.

O campo de profissionalismo, na perspectiva literária, é classificado por Bourdoncle (1994), Tardif e Gauthier (1999) em três categorias: primeira, todos os conhecimentos especializados devem ser adquiridos por meio de uma longa formação de alto nível, a maioria das vezes de natureza universitária ou equivalente; segunda, todos os conhecimentos devem basear-se nos saberes científicos ditos “puros”.

<sup>75</sup> Fonte: Fotografias de Joaquim Coutinho, tiradas em 2011 no ato de entrevista. É colaborador da nossa pesquisa.

Os conhecimentos profissionais são essencialmente pragmáticos, ou seja, são modelados e voltados para a solução de situações problemáticas concretas, como, por exemplo, construir uma ponte, ajudar um cliente a resolver seus conflitos psicológicos, resolver um problema jurídico, facilitar a aprendizagem de um aluno que está com dificuldades, terceira; só os profissionais, em oposição aos leigos e aos charlatães, possuem a competência e o direito de usar seus conhecimentos, conhecimentos estes que são, de certo modo, esotéricos: eles pertencem legalmente a um grupo que possui o direito exclusivo de usá-los por ser, em princípio, o único a dominá-los e a poder fazer uso deles.

Partindo destes pressupostos, podemos afirmar que há um paradoxo conjuntural de autogestão quanto aos conhecimentos científicos e a prática profissional numa dimensão fragmentada que remetem para quem tem poder, ou pertencem legalmente a um grupo que possui o direito de dominá-los e de fazer uso deles. Estes conhecimentos científicos vêm alterar o modelo tradicional do parto, por isso, as parteiras tradicionais não se sentem seguras no desempenho de assistência em casa, como esclarece a parteira tradicional D. Rosa da Conceição Barros (E2):

Não, não me sinto falta porque se elas viessem mais vezes, fico cansada e tenho muito medo se tiver problema na assistência do parto, hahaaaaaaaaaaaa, se acontecesse alguma coisa, a polícia pode prender-me. Por isso fico contente se elas fizessem o parto no hospital<sup>76</sup>. [tradução nossa]

Esta afirmação dá-nos uma ideia de que as parteiras tradicionais não se sentem seguras, embora estejam dispostas a dar assistência às parturientes em casa. É necessário, portanto, que o governo incorpore no seu plano o programa de assistência emergente no setor de saúde, pois sabemos também que os estudantes do curso de parteiras que se formaram no tempo da ocupação da Indonésia não são em número

---

<sup>76</sup> La'e hau la sente lakon tamba se mai bebeik hau sente kolen no ta'uk tebes se iha problema ruma ho partus, hahaaaaaaaaaaaaa, orsida polisia bele mai ka'er hau se akontese bu'at ruma. Tamba ne'e ha'u kontente tebes kuandu sira ba partus iha hospitál.

suficiente para dar assistência a quem necessita, especialmente na área da saúde materno-fetal; e, a gravidade da crise política de 2006, a ausência do diálogo intercultural e fora das fronteiras de conhecimentos, os problemas das infraestruturas e a exclusão de saberes naturais da cultura podem agravar estes desafios. Por esta razão, o governo através do Ministério de Saúde de Timor-Leste abriu, pela primeira vez, em 2008 o curso de parteiras de Diploma III com o objetivo de dar assistência médica às mães e aos bebês recém-nascidos por se ter apercebido que os resultados do *World Health Organization* (WHO) apresentaram um elevado índice de mortalidade materno-fetal em Timor-Leste.

Uma assistência de alta qualidade pode fazer diferença nos serviços de parto mais humanizado. O processo do parto não é um mero encontro entre o sujeito “eu” (parteiras) e o sujeito *outro* (parturientes), mas trata-se de uma assistência acompanhada de diálogo que tem por função conhecer e receber as parturientes, acalmá-las e fazer com que elas se sintam familiarizadas com o ambiente de atendimento. É necessário salientar ainda que na assistência dada às parturientes, as parteiras assumem a sua função com a máxima concentração, aplicando todo o conhecimento adquirido e experiência no processo de realização do parto, como revela a parteira tradicional Clementina Martins (E1):

Como uma mãe que já tinha experiência para outras mães na ajuda dos partos, tenho sempre a vontade de fazer atendimento nos partos. Por isso, digo-vos com sorriso, mas fico um pouco triste porque quando eu faço um parto a uma mãe grávida, tenho que fazer a *máxima concentração*, devido a um processo de ‘salvar a mãe e o bebê das situações do perigo’. É verdade que eu atendo muitas mulheres no parto, mas isto não vou fazer atoa, antes de tudo, faço orações no sentido de pedir benção da Nossa Senhora e Jesus para que Eles possam acompanhar o processo do parto, ao mesmo tempo, o uso da nossa cultura baseia-senos medicamentos tradicionais. É verdade que quando eu rezo e utilizo estes medicamentos tradicionais resultam sempre a salvação de vida e até agora

esta atividade ainda continua a ser praticada<sup>77</sup>. [tradução nossa]

Há sempre o risco no serviço de assistência ao parto, por exemplo, o medo e descontração das parteiras podem conduzir ao mau processo do parto, como acrescenta Clementina Martins (E1).

Pode acontecer, mas também não, todas as coisas dependem da nossa atitude diante do dia, quando andarmos bem as coisas que irão acontecer também são boas, se nós andarmos errados é que os problemas surgem, como agora quando no parto encontra sempre problemas para a mãe e o bebê...hahahha..hahah<sup>78</sup>. [tradução nossa]

A assistência dada por parteiras tradicionais em casa das parturientes é baseada nos princípios rituais e a transgressão de certas regras relacionadas com “usos e costumes”, coloca a mãe e o bebê em perigo de vida, como refere ainda Clementina Martins (E1):

Eu não disse isso, mas de vez quando eu vejo e escuto que é assim, na verdade é que às vezes o parto em casa também causar a morte da mãe e do bebê, mas isto acontece devido o não cumprimento das regras e ‘usos e costumes’ que já tinham traçados dentro da cultura, então pode

---

<sup>77</sup> Hanesan inan ne'ebé iha esperiensa ba inan sira seluk bainhira partus sempre iha vontade hodi hala'o atendumtu ba inan isin-rua sira bainhira partos. Tamba ne'e ha'u dehan hó hamnasa maibé triste uitoan katak bainhira ha'u fó partus ba inan feton maluk ida, ha'u tenke precisa '*konsentrasaun maksimu*', tamba ne'e ita hala'o prosesu ida ne'ebé atu salva inan hó bebe husi situasaun perigu nia laran, los duni dala barak mak ha'u atende inan feton sira partus maibá lá ba nonok de'it antes ne'e ha'u tenke reza nó husu tulun ba Nain-Feto hó Jesus hodi akompanha ha'u baihira fó partus inan sira.

<sup>78</sup> Bele mos hanesan ne'e, maibé mos la'e, bu'at sira ne'e depende ba ita nia moris nó lala'ok lor-loron nian, kuandu ita la'o lós maka bu'at sira ne'e mos la'o lós, se ita la'o sala maka ninia problema mosu dada'uk hanesan bainhira partus sempre hetan problema ba inan hó labarik. Haha.....hahaaaaaaa



trazer o impacto para mãe e o bebê.<sup>79</sup> [tradução nossa]

O conhecimento e a prática das tecnologias de cuidados na gestação facilitam a escolha e estimulam a incorporação destes na assistência prestadas pelas parteiras profissionais às parturientes no ato de parto. Desta forma, as parteiras tradicionais são indiretamente excluídas dos seus serviços, como explica D. Rosa da Conceição Barros (E2):

Agora já não porque há hospital aqui e as parturientes fazem o parto no hospital, mas algumas delas não conhecem o hospital então me chamaram para dar-lhe a assistência no parto, só de vez quando que me chama, mas ultimamente já não, porque os enfermeiros trouxeram o programa *SISKA* (Serviço Integrado Saúde Comunitária) para aqui, visitando *knuas* (vila) e aldeias e deram explicações para que as pessoas doentes ou que precisem de partos tenham que ir ao hospital<sup>80</sup>. [tradução nossa]

Isto explica que a política de socialização dos serviços das parteiras à população local é assumida também pelo governo e pela sociedade civil, como explica a chefe da Maternidade de Maubisse, Rita da Silva (E3):

Como parteira neste hospital de Maubisse, o meu trabalho dia-a-dia é atender os pacientes e dando-lhe explicações, especialmente às mães grávidas que estão pertos a dar à luz. Elas receberam

---

<sup>79</sup> Ha'u la dehan hanesan ne'e maibé dala balun ha'u haree no rona hanesan ne'e, los duni dala balun partus iha uma mos inan ho oan mate, maibé ne'e karik ita la kumpri kultura no la halo tuir bu'at ne'ebé maka ita nia kultura fó sai ona, entaun bele fó impaktu ba inan hó bebe.

<sup>80</sup> Agora lae ona tamba hospital besik hela iha ne'e no ema partus sempre ba iha hospital maibe sira ne'ebe maka la konhece hospital dala ruma mai olu hau, maibe ikus ikus ne'e lae ona, tamba ema enfremeiro sira lori buat ida naran *SISKA* mai visita bebeik knua no aldeia sira iha ne'e no fo bebeik espikasaun atu ema moras ka partus tenke ba hospital.

atendimento no hospital através do nosso apoio para salvar os bebês e mães que estão na fase de perigo. Se o Hospital Referencial de Maubisse atende só os pacientes de Maubessi, então um dia no máximo atende apenas um ou dois pacientes, mas se recebemos a transferencia de alguns pacientes de Ainaro, Aileu e Same, neste caso, atendemos quatro até cinco pacientes<sup>81</sup>. [tradução nossa]

No campo do profissionalismo, a articulação dos “saberes tradicionais” e dos “saberes modernos” é uma forma de concertação do conhecimento produzido, pelo que, neste caso, a contribuição das parteiras tradicionais é pertinente nas zonas isoladas como complemento dos “saberes modernos”, segundo sublinha Gizela Cruz de Carvalho (E5):

Como é que o pessoal de saúde responde estas questões quando as mães grávidas vão para as *dayak* (parteira) e pedindo-lhe ajuda. Sobre a coordenação eu não tenho conhecimento, mas sobre avaliação coletiva efetuada com as parteiras, elas ajudam as *dayak* para poder apoiar as mães [.....] algumas *dayak* são profissionais e outras não [....] primeiro tem a ver com a questão higiénica da saúde [...] o ministério da saúde já deu o treinamento às *dayak* que residem nas áreas isoladas e já estão no serviço, mas ainda não estão na categoria ‘efetivos’<sup>82</sup>. [tradução nossa]

---

<sup>81</sup> Hanesan parteira iha hospitál Maubisse ne’ebé ha’u nia knaar lor-loron mak atende pasiente sira hodi fó konselin e liu-liu ba inan isin rua ne’ebé mak besik tu’ur-ahi. No hetan atendentu husi hospitál liu husi ami nune’e bele salva labarik nó inan husi perigu nia laran. Hospitál referal Maubisse se atende de’it pasiente husi Maubisse entaun loron ida bele atende ema ida to’o rua, maibé se hetan rujukan husi Ainaro, Aileu no Same, enatun loron ida ami bele atende pasiente haat to’o lima hanesan ne’e

<sup>82</sup> Oinsá pesoál saúde sira hatán ba kestaun hirak ne’e wainhira inan sira ba parteira sira husu tulun.....**konaba koordenasaun ha’u laiha koñesimentu**, maibé konabá avaliasaun hamutuk hó parteira sira.....parteira sira ajuda dayak sira hodi fó apoiu ba inan sira.....parteira sira balun profisionál balun seluk laiha.....dahuluk ida ne’e iha ligasaun hó kestaun hijiene saúde ninian.....depois

Quanto ao futuro das ciências da saúde no campo acadêmico, a nossa interlocutora afirmou ainda que:

Visões para o futuro devem ter em conta com a ciência acadêmica, os saberes naturais e a cultura devem ser utilizados como meios para o bem de todas as mulheres [timorenses] no acesso a saúde [...].é uma pergunta boa, vimos que no tempo dos nossos avôs, já havia o trabalho das *dayak*, e isto tem a sua vantagem [...] precisa ter uma pesquisa, como é a contribuição dessas *dayak* e recolher estes dados para fazer um registo histórico. Melhorar as pesquisas e conciliar a parte teórica e a prática<sup>83</sup>. [tradução nossa]

Esta asserção de Gizela da Cruz de Carvalho convida os acadêmicos, estudantes e especialistas a desenvolverem as ciências da saúde de acordo com a cultura de cada clã existente em Timor-Leste.

#### 4. Dialética do “sagrado parto” no mundo dos timorenses

Alberto Cupani adverte-nos que as principais características do método fenomenológico estão na base da diferença de abordagem dialética da ciência abstrata, não excluindo a dialética fenomenológica dos “saberes tradicionais”. Acrescenta ainda que: “a fenomenologia caracteriza-se por problematizar a essência da ciência e investigar o mundo. A essência da ciência expressa-se em campos da ciência. Cada campo da ciência desenvolve-se na história como essência diferenciada. A física apresenta sua essência em fatos físicos; a matemática, em fatos matemáticos; e as ciências humanas, em fatos humanos” (apud ALEXANDRE, 2009, p.27).

---

ministeriu saúde hala'o ona treinamentu hó parteira sira ne'ebé maka hela iha área isolada sira nó iha ona servisu ida ne'e maibé seidauk efetivu.

<sup>83</sup>Vizaun ba futuru haree ba siensia akademika, saberes naturais nó kultura bele uza sira, hanesan meu ba inan feton sira ninia diak nó asesu ba saúde....pergunta diak ida....haree katak iha tempu bisavos sira.....servisu dayak sira nian iha tiha ona, nó ida ne'e iha ninia vantajén.....presiza iha peskiza ida....oinsá kontribuisaun dayak sira nian nó halibur daduz hiraq ne'e hodi halo rejistu historiku ida.

Vários estudos afirmam que a evolução dos pensamentos nas ciências conduz a uma descoberta mais avançada na vida civilizacional do ser humano. No século XXI, a evolução da ciência está em crise constante. Muitas vezes a ciência moderna não se articula com os valores dos “saberes tradicionais”, especialmente na área de saúde. Para esta área, podemos utilizar a terminologia “holismo” no sentido de articular os pensamentos do ser humano sobre o modo de olhar o mundo e a vida nele existente como entidades únicas, completas e intimamente associadas.

Isto significa que a ciência e a prática precisam se entrecruzar para não construir uma teoria que se distâncie da prática e seja cada vez mais fragmentada, como sublinha Fontes (1999): “As ciências se subordinavam cada vez mais aos interesses do capital e as disciplinas passaram por grandes modificações em seus conteúdos e práticas a fim de se adequarem a essa nova lógica”.

Na lógica da medicina moderna os problemas associados ao modelo mecanicista e reducionista que na opinião de Capra (1988), são deliberadamente negligenciados e até muitas vezes rejeitados. Neste sentido, os estudos sobre as ciências da saúde perdem de vista a condição humana do paciente, significando que há uma desvalorização da pessoa humana, sobretudo no aspecto psicológico e físico, contrariando o conceito de saúde subjetivo e idealizado presente na Constituição da Organização Mundial da Saúde (OMS). Datada de 7 de abril de 1948 frisa que a saúde é um estado de completo bem-estar físico, mental e social e não apenas a ausência de afecção ou doença.<sup>84</sup> Em todos estes aspectos de abordagem, podemos concluir que o modelo de saúde do Estado-nação Timor-Leste deve ser multifacetado, isto é, ter em conta a diversidade dos “saberes tradicionais” de forma a articular com os “saberes modernos” na área de saúde.

Toda a experiência humana associa-se sempre à intencionalidade do seu “ser” e evolui-se com a fenomenologia dos “saberes tradicionais” para a transposição destes para a ciência moderna, onde esta essência fenomenológica não se pode separar na sua própria existência. Isto é, a essência da ciência (tanto tradicional como moderna) é interligada com uma dialética dialogada que se apoia na fundamentação dos valores

84

---

Fontes: Disponível em [http://pt.wikipedia.org/wiki/Organiza%C3%A7%C3%A3o\\_Mundial\\_da\\_Sa%C3%BAde](http://pt.wikipedia.org/wiki/Organiza%C3%A7%C3%A3o_Mundial_da_Sa%C3%BAde), (acesso em 15/9/2012).

éticos. Neste âmbito o ato do parto na cultura das parteiras timorenses é diversificado na essência existencialista, isto é, fundamentada nos valores éticos, conduzindo os estudantes a uma tomada de atitude mais consciente e o espírito mais crítico baseado no diálogo higienizado relativamente ao parto em casa e nos hospitais, como a própria parteira tradicional D. Rosa da Conceição Barros (E2) esclarece que:

Parto em casa é bom e no hospital também, mas realiza-se sempre o parto em casa porque o hospital é muito longe, não tem transporte e poucos enfermeiros. Mas isto acontece no tempo anterior, agora já não, muitos enfermeiros e hospitais são bem próximos. Por isso, o parto deve ser feito no hospital para obter atenção das parteiras que trabalham na sala de maternidade<sup>85</sup>.  
[tradução nossa]

É por isso que ultimamente as parturientes vão sempre ao encontro das parteiras profissionais que dão assistência às mães grávidas nos serviços hospitalares, como sublinha Rita da Silva (E3):

Não sei, talvez elas se sentam bem parto em casa porque já estão habituadas, no hospital não estão habituadas porque nós demos atendimento com o equipamento moderno, então elas começar a sentir isto como uma coisa nova. Mas, ultimamente, elas começam ter a vontade, quando chega a hora do parto, vêm sempre ao hospital para dar a luz<sup>86</sup>.  
[tradução nossa]

---

<sup>85</sup> Partus iha uma mos di'ak partus iha hospitál mos di'ak. Maibé partus iha uma tamba hospitál do'ok, transporte laiha enfremeiro sira mos menos no laiha, maibé ida ne'e hori tempu uluk, agora la'e enfremeiro mos barak, hospitál mos barak no besik tan di'ak liu partus iha hospitál hodi hetan atensaun husi *bidan* sira ne'ebe servisu iha fatin partus nian.

<sup>86</sup> Lahatene.....karik sira sente partus iha uma mak diak tan sira toman ona no hospital sira la toman tan sira mai ami atende ho ekipamentus moderna entaun sira sente buat foun ida ba sira. Maibe ikus ikus ne'e komesa inan isin rua sira iha ona vontade kundu besik partus sira sempre mai hospital antes de partus.

Nesta afirmação percebemos que as mães timorenses grávidas começam a perceber a importância da saúde materna, pelo que muitas delas procuram atendimento médico adequado, como se pode verificar nos serviços da Maternidade de *Maubisse* onde a parteira profissional Sra. Domingas (E4) esclarece:

Sobre o atendimento efetuado às mães grávidas que tiveram o parto neste Hospital Referencial de Maubessi, demos-lhes o nosso melhor atendimento e depois do parto uma nova explicação a fim de poder ter o parto no hospital, especialmente sobre o modo como amamentar o bebê e também o modo como dar a assistência à mãe-bebê, para que elas compreenderem melhor, esta explicação feita na língua *mambae*, isto é para facilitar a compreensão sobre o uso do medicamento<sup>87</sup>. [tradução nossa]

A língua é um fator importante no atendimento dos pacientes. No caso da maternidade do subdistrito de *Maubisse*, a interação entre as parteiras e as parturientes é feita na língua *mambae*.

#### 4.1. Proposta científica da UNTL: Saberes e Ciências

Nos últimos anos, notou-se um grande esforço por parte do ministério da saúde no sentido de elevar e aperfeiçoar cada vez mais a qualidade dos serviços de assistência à saúde materno-fetal pelo que, em cooperação com a Universidade Nacional Timor Lorosa'e (UNTL), abriu o curso de parteiras que conta com 12 docentes, dos quais 9 professores timorenses e 3 de Portugal.

No início do ano da criação do curso, nomeadamente em 2008, registraram 203 estudantes. O nível de educação das Parteiras de Diploma III que se formaram no Instituto de Ciência da Saúde (ICS),

---

<sup>87</sup> kona ba atendementu inan isin rua sira bainhira mai partus iha hospital referral Maubisse maka, atende sira ho diak no fo partus depois fo konselin ba sira bainhira sira mai partus iha ne'e no sira partus hotu mos fo nafatin konselin ba sira liu-liu oinsa fo susu ba bebe sira depois oinsa mos fo asistensia ba inan ho bebe nune'e sira bele kompriendi liu-liu uza lian *mambae* hodi hafasil sira kona ba *petunjuk aimoruk* nian.

foram 52 estudantes e outros 3 concluíram o Diploma III na UNTL. O curso das parteiras realizado no Instituto das Ciências da Saúde de Timor-Leste (ICSTL) em Díli, segundo Margarida Amado Baptista é um “programa de educação que teve como objetivo reforçar a formação das parteiras, contribuir para melhorar as suas competências e aptidões para fornecer uma maior qualidade de serviços e de cuidados a nível da saúde materna e infantil, em todo o território de Timor-Leste” (apud. GAMA, 2012, p.14). Este tipo de programa educativo na área de saúde teve o apoio da Fundação Calouste Gulbenkian (em colaboração com a Escola Superior da Cruz Vermelha Portuguesa) para a lecionação e estruturação dos módulos do Diploma III de Parteiras, criando igualmente instrumentos e material de apoio a estes módulos e efetuando o seguimento dos alunos em estágios<sup>88</sup>.

Hoje, Timor-Leste conta com 487 parteiras profissionalizadas para todos os 13 distritos, mesmo assim ainda é um número muito baixo para cobrir até os postos de saúde<sup>89</sup>. Mas este número não é muito longe de ser considerado suficiente, por isso que em 19 de Outubro de 2010, Nelson Martins (Ministro da Saúde do VI Governo Constitucional) na cerimônia de Capping Day dos estudantes de enfermagem e de parteiras da Faculdade de Ciência Medicina, esclareceu que:

Para atender a necessidade dos recursos humanos nas áreas isoladas afim de dar a assistência da saúde à população, por isso que o Ministério de Saúde vai trabalhar juntos com Universidade Nacional Timor Lorosa'e a recrutar 180 estudantes para a Faculdade de Ciências da Saúde, 150 de estudantes para o Departamento de Enfermagem e Departamento de Parteiras e 30 estudantes para o Departamento de Medicina. Estes estudantes vão começar a aula no ano letivo

---

<sup>88</sup> Fonte: “ Resumo do projecto - reforço institucional do Instituto de Ciências da Saúde de Timor-Leste”, [http://www.gulbenkian.pt/media/files/fundacao/programas/Pg%20Ajuda%20ao%20Desenvolvimento/pdf/PgAD\\_ResumodoProjectoICS.pdf](http://www.gulbenkian.pt/media/files/fundacao/programas/Pg%20Ajuda%20ao%20Desenvolvimento/pdf/PgAD_ResumodoProjectoICS.pdf) (acesso em 25/9/2012).

<sup>89</sup> Estes dados foram fornecidos por Elisabeth Marcal (parteira do hospital subdistrito de Same).

de 2011/2012. Estes estudantes vão ser recrutados a partir das áreas remotas<sup>90</sup>.

Através de iniciativas governamentais e apoios de instituições não governamentais, a Faculdade de Medicina da Universidade Nacional Timor Lorosa'e deve realizar estudos científicos e práticos orientados para os assuntos relacionados com a saúde dos timorenses, pelo que, nesta matéria, a disciplina de “Antropologia Médica” (que no período colonial foi denominada ‘antropologia etnomedicina’) deve ser ministrada aos estudantes de duas áreas (enfermagem e parteiras) porque tem uma enorme vantagem na vertente de estudos aplicados na saúde (Cf. LEAL, 2009). Para tal, é necessário realizar atividades diversificadas de levantamento de dados socioculturais sobre os tipos de doença e cura no quadro de Antropologia Aplicada, através das quais poderão ser aplicados programas de intervenção para a promoção e o desenvolvimento da saúde pública em Timor-Leste.

Figura 21 – Estudantes do curso das parteiras do Instituto de Ciências da Saúde de Timor-Leste<sup>91</sup>



<sup>90</sup> Atu hatan ba nesesidade Rekursus Umanus ne'ebé limitadu, liu-liu iha área remotas atu bele fo asistensia saúde ba populasaun, tanba ne'e Ministériu Saúde servisu hamutuk ho Universidade Nacional Timor Lorosa'e sei rekruta 180 estudantes ba Fakuldade Siénsia Saúde ne'ebé sei fahe ba Departamentu Enfermagen no mos Departamentu Parteira 150 estudantes no 30 estudantes ba Departamentu Medisina, ne'ebé sei komesa aula iha tinan akademia 2011/2012. Estudantes hirak ne'e sei hili duni husi área remotas. Fonte: “Diskursu Ministru saude ba Fakuldade Sciensia de Saude Departamentu Parteira no Enfermajen iha data 19-10-2010”, <http://saudesemanal.blogspot.pt/2011/03/diskursu-ministru-saude.html> (acesso em 25/9/2012).

<sup>91</sup> Fonte: Fotografias de David Armando de Sousa (professor do Instituto de Ciência da Saúde, parteiras de Timor-Leste), tiradas em 2009 e Joaquim Coutinho colaborador da aplicação dos questionários, tirada em 2012.



Figura 22 – Simulação da consulta clínica por parteiras formadas na sala de aula (distanciamento no ato de atendimento e diálogo com uma mãe grávida)<sup>92</sup>



O estudo intitulado “Parteiras, Tradição e ciências: saberes entrecruzados” feito em 2010 pela parteira Nelinha Soares dos Santos (da Universidade Timor Lorosa’e) era para cumprir os requisitos necessários à obtenção do grau de especialização em “Língua Portuguesa” com objetivo de colher informações sobre as práticas de assistência dada às mães grávidas e parturientes pelas parteiras tradicionais.

É um estudo que se baseia nos dialéticos dos “saberes tradicionais” relacionados com o processo de “*tu’ur-ahi*”, cruzando-os com a ciência moderna.

Neste âmbito, a Faculdade de Medicina da Universidade Nacional Timor Lorosa’e deve projetar e promover os aspectos antropológicos da saúde, da doença e dos cuidados de saúde. Para tal, as atividades acadêmicas e profissionais devem ser centradas e aplicadas também na área da antropologia cultural e social, significando que, na perspectiva da Antropologia Médica, a saúde é definida como “produto cultural” (Cf. LEAL, 2009).

Na cultura timorense, o momento do parto pode ser considerado um momento ritual, pois ele é precedido de uma organização, durante o ato existe uma ordem, e após ele, a mulher e o bebê passam por uma série de rituais.

---

<sup>92</sup> Fonte: Fotografias de David Armando de Sousa (professor do Instituto de Ciência da Saúde, parteiras de Timor-Leste), tiradas em 2009.

Assim, o significado do trabalho de parto na tradição do povo timorense, é como um processo de rituais sagrados e orações para as mães e parteiras. Como afirmado por essas parteiras: Fatima Ribeiro Gonsalves “(Eu era chamada para rezar, mas nas pessoas que eu já ia (acompanhei desde o início da gravidez). Que eu rezava pra saber como ela tava, como é que eu já vinha acompanhado. Tem a oração de Jesus Misericordioso, e também uma oração de Nossa Senhora do Desterro que a gente reza na hora do parto para aliviar as dores e para afastar perigo no parto, e Ana Maria R. Pereira “Ajudar mulheres grávidas na hora do parto, para mim é um dom que Deus me deu, e fico feliz com esse trabalho (SOARES, 2010, p. 33)

De acordo com (OSAVA, 1995, p.5): “acima de tudo, o parto é um ato cultural refletindo os valores de cada sociedade humana e o contexto sociocultural tem importante influência no sentido que é dado às providências tomadas no parto”. Assim, é de muita importância uma assistência adequada, realizada por uma equipe profissional que deseje preservar a saúde física da gestante e do feto, mas também a saúde emocional, além de respeitar a cultura de cada mulher e o seu mundo *lulik* preservado.

Na cultura timorense, o parto é referido metaforicamente como parte integrante da natureza, pois nos seus rituais aparecem os elementos essenciais (a água e o fogo) para auxiliarem o processo do parto, como escreve Luís Cardoso (2001, p.45): “preparavam o calor para a defesa do nascituro que poderia ter morrido de frio lançado nu para fora do ventre da mãe”. O frio que as mães sentem após o parto, faz com que elas se aproximem cada vez mais do calor proveniente da água quente em cujo poder acreditam. Também acreditam que a água quente pode ajudar a remover a coagulação do sangue e manter a postura do corpo. Por isso há o hábito de evitar o banho frio no período de 40 dias após o nascimento na cultura timorense.

Neste período também a mãe do bebê recém-nascido tem uma dieta especial, preferencialmente quente (milho, arroz, frango, gengibre, *aibon*, etc), andando sempre agasalhada e evitando estar exposta ao frio.

#### **4.2. Ação de conscientização dos saberes tradicionais e saberes modernos**

A história ensina-nos que “a humanidade está num ponto de viragem, quando todas as nossas profundas enraizadas crenças e rituais perinatais estão perdendo suas vantagens evolutivas” (ODENT, 1999, p.24). Nesse sentido, a serenidade, paz e privacidade que de acordo com Michel Odent são elementos básicos para a realização do parto rápido e humanizado, dizendo ainda que:

Temos meios sutis e poderoso de destruir o sentido de privacidade, e estes não são específicos dos partos em hospital: fazer um contato olho no olho quando a futura mãe está a ponto de “ir para outro planeta”, como que dizendo “fique comigo”; fazendo um exame interno na hora errada; introduzindo uma máquina fotográfica ou cinematográfica... (ODENT, 2004. p.29).

Se pensarmos na pós-modernidade, uma das características dos seres humanos é a plenitude da felicidade que no caso do parto, a felicidade está associar-se à mãe do bebê e da família inteira. Neste âmbito, o parto é um ato que se associa à vivência reprodutiva da mulher e seu parceiro. Os profissionais de saúde são coadjuvantes desta vivência, desempenhando um importante papel ao colocar os seus conhecimentos ao serviço do bem-estar da mulher e do bebê, ajudando-os no processo do nascimento. O parto é um ato sagrado para as mulheres, pelo que, logo após o nascimento da criança, a placenta é retirada e enterrada segundo os rituais da cultura de cada clã timorense.

De qualquer forma, os serviços do parto constituem uma atividade que vem desde a existência do próprio ser humano e, particularmente, a presença da mulher no mundo como parte integrante da história da humanidade desde os primórdios, uma atividade feminina tradicionalmente realizada por parteiras. Del Priore (1995) escreve que o momento do parto não era só o leque de movimentos físicos apreendidos e descritos pela ciência médica. A dor e a angústia que envolve a parturiente são interpretadas por gestos e práticas de uma cultura feminina que, de certa forma, caminha paralelamente ao olhar da medicina. Por meio desta cultura feminina sobre o parto, as mulheres

redescobrem a sua própria individualidade e exercitam suas alianças de gênero.

A propósito da assistência ao parto no Brasil, Del Priore (1995), escreve que todas as assistências dadas às parturientes são de alguma forma, feitas por parteiras desde o século XIX, porque foi uma coisa de mulher segundo a qual:

Se constituía dar à luz requeria ritos e saberes próprios, em que os homens só interfeririam em casos de emergência e, sobretudo, nos centros urbanos. A presença masculina no parto era desconfortável, nem sempre bem vinda, porque, além dos médicos mostrarem-se em seus relatos absolutamente insensíveis à dor das parturientes, as mulheres pareciam também atingidas pelo tabu de mostrar seus genitais, preferindo, por razões psicológicas e humanitárias, a companhia das parteiras (PRIORE, 1995, p.263).

Assim, desde tempos remotos, o ato do parto é uma intensa experiência corporal e emocional feminina que conduz as mulheres a se subjetivarem. Este aspecto é referido por Vasconcelos (2001) quando percebeu que no passado, as parteiras, as obstetrizas, as enfermeiras obstétricas (além do envolvimento da própria condição feminina) eram detentoras de um saber que está relacionado com o poder, o prestígio e a competência. Isto é, no caso da assistência ao parto, à parteira tradicional Clementina Martins (E1) afirma que:

As mães grávidas que tiveram partos em hospital e em casa são vistas pela sua condição. Isto significa que se tiver um lugar próximo do hospital, são obrigadas a ir ao hospital, mas devido à distância, não é obrigatório a irem ao hospital. Muitas vezes as mães grávidas não fizeram partos no hospital porque não receberam informação que vem do centro de saúde, as mães grávidas, muitas delas, já acostumaram dar a luz em casa, baseada na cultura dos timorenses muitas vezes acreditam mais nas xamã e nas mulheres timorenses que tiveram experiência. Visto que as mães grávidas tiveram partos em

casa depende também da nossa cultura, devido da ausência do hospital e sem parteiras, enfermeiras e médicos. As mães usavam mais o serviço das parteiras tradicionais para poder fazer o parto. Esta condição conviveu muito tempo desde a era dos ancestrais até a contemporaneidade. Desde que existe hospitais, médicos, parteiras e enfermeiras ultimamente as mães grávidas começam a recorrer ao serviço hospitalar com a fim de poder obter atendimento médico e pessoal de saúde, mas isto não significa altera o gosto das mães que gostam fazer o parto em casa com o apoio das parteiras tradicionais. Isto porque as parteiras tradicionais já fizeram parte da cultura [timorense] e são de confiança das mulheres muito tempo, mesmo que há algumas mudanças neste tipo de atendimento, mas neste momento um pouco difícil porque as mães grávidas nas áreas rurais que ainda utilizam o apoio das parteiras tradicionais como um meio único para atender as mães que necessitam de partos, e isto ainda estão sendo praticados<sup>93</sup>. [tradução nossa]

---

<sup>93</sup>Inan sira partus iha hospital no uma hare ba kondisaun, katak iha fatin ne'ebe besik hospital, obrigadu bele ba hospital, maibe kundu do'ok husi hospital obrigadu mos la bele ba tamba distansia uma ho hospital do'ok, dala barak inan sira la ba partus iha hospital tamba la hetan informasaun husi centru saude, no inan sira barak mak toman tiha ona ho partus iha uma, baseia ba kultura ema timor nian ne'ebe dala barak fiar liu ba *dukun* no *inan feton sira* ne'ebe maka iha ona esperiensa. Hare husi parte seluk katak inan sira partus iha uma bazeia ba kultura ita nian katak uluk hospital seidauk iha no parteiras, efremeiros, doutores seidauk iha, inan feton sira uza liu parteiras tradisionais hodi bele fo partus. Kondisaun ida ne'e lao kuaze tinan barak ona desde beiala sira nia tempu mai to'o ohin lora. Depoisde mosu ona hospitais ho doutores efremeiros, parteiras no mediku sira ikus mai maka inan feton sira partus halai ba hospital hodi hetan atendimento mediku husi pesoal saude sira. Maibe mos ne'e la taka dalan ba inan feton sira ne'ebe partus iha uma no uza nafatin parteira tradisional sira tamba parteira tradisional sira sai tiha ona hanesan kultura ne'ebe metin los iha inan feton sira nia-an durante tempu naruk, maske neneik maka bele iha mudansa, maibe ba agora dadaun sei difisil uitoan tamba inan feton sira iha area rurais barak maka sei uza hela parteiras tradicionais hanesan dalan uniku hodi bele halao atendimento ba inan feton sira ne'ebe partus, no ida ne'e to'o agora sei lao hela.

O trabalho de profissionalização das parteiras não assenta apenas a dimensão da tecnologia para dar a assistência às parturientes de forma mais humanizada, embora no âmbito pedagógico encontram-se alguns obstáculos, como salienta Gizela da Cruz de Carvalho (E5):

Obstáculo que tinha enfrentado diretamente pela pessoal de saúde, a parteira, e as mães grávidas porque não há mútua coordenação entre o pessoal de saúde e dos chefes de suco. As mães grávidas que queiram fazer a consulta precisam de um lugar específico para o tratamento [...],mas fizeram no ar livre, e as mulheres não se sentem a vontade para explicar a sua doença e ficaram envergonhadas com olhares das pessoas ao seu corpo, mas com o programa da SISKa chegaram até estes lugares. O segundo obstáculo é para chegar a alguns sucos, os profissionais de saúde que trabalham no programa da SISKa devem passar os rios com imensa dificuldade. nomeadamente na época da chuva eles não conseguem passar os rios para chegar a estes lugares [...] e as mães que estão no período de gravidez iam ter a ajuda com as parteira<sup>94</sup>. [tradução nossa]

Gizela da Cruz de Carvalho manifesta alguma preocupação com tais situações, que no *III Congresso Nacional das Mulheres*, o governo, a sociedade civil e os especialistas discutiram as questões relacionadas com a saúde das mulheres e crianças, confirmando que:

---

<sup>94</sup>Obstakulu ne'ebé maka dehan diretamente husi pesoál saúde, parteira, nó inan isiin-rua sira dala ruma tamba laiha koordenasaun diak husi pesoál saúde nó xefé suku sira...inan sira ne'ebé maka hakarak halo konsulta nó presiza fatin ida, maibé halo de'it iha fatin luan, nó inan feton sira la sente hakmatek atu explika moras ne'ebé sira iha nó sente moe ema haree sira nia isiin...maibé konaba programa SISKa parteira sira lao too duni fatin hirak ne'e. Obstakulu ida segundu maka suku balun se atu too iha ne'ebá ...presiza haku'ur mota....pesoál saúde sira, hirak ne'ebé maka servisu iha SISKa, wainhira iha tempu udan...sira la konsege haku'ur mota hodi bá to'o iha fatin hirak ne'e....nó inan sira ne'ebé maka isiin-rua hela halai ba hetan tulun husi dayak sira.

No III Congresso Nacional das Mulheres, discutimos sobre sete áreas; e nestes sete, uma foi a questão da saúde, principalmente diz respeito à saúde das mulheres, crianças e a saúde das mães grávidas. Discutimos também sobre a eleva taxa da mortalidade que afeta o país (...). Por isso, depois do congresso nós formamos um grupo para fazer a monitorização e avaliação para cada distrito, isto foi realizado no ano passado. Pedimos ao Ministério de Saúde para dar mais apoio às mulheres nas áreas rurais. Nesse momento o Ministério de Saúde está a consolidar o programa da SISKa a cada Suco, a fim de dar a assistência direta às mulheres grávidas. Nós perguntamos sobre a efetividade deste programa, eles [o pessoal de saúde] responderam que agora já tem uma grande mudança porque eles chegam até as zonas isoladas e as mães grávidas não precisam de ir até ao centro de saúde mais distantes. (E5)<sup>95</sup>. [tradução nossa]

Gizela fala ainda da importância da saúde das mulheres timorenses e das formas de execução do programa de profissionalização da assistência ao parto com intervenções dos *Lulik* no sentido de elevar a dignidade da mulher, como se pode ler nesta sua entrevista:

[A família e suas] ligações com a cultura têm a sua vantagem e desvantagem, no mini workshop que realizamos, vimos que o problema está na parte da coordenação, esta pergunta um pouco

---

<sup>95</sup>Iha Kongresu Nasionál feto nian ba dala III, ami diskute konabá área 7; nó área hitu ne'e, ida maka konaba kestaun saúde ninian, liuliu saúde inan nó labarik e saúde feto isiin-rua sira....diskuste mos ba alta taxa mortalidade inan-oan ne'ebé afeta nasaun ida ne'e. Hó nune'e maka depois de kongresu hotu ami forma kedas ekipa ida, ida ne'ebé ha'u mos partisipa, hodi hala'o monitorizasaun nó avaliasaun ba distritu idaidak, iha tinan kotuk. Ami husu mos Ministeriu Saude fô liu tan apoiu ba feto sira iha área rural. Hato'o katak iha momentu ne'e mos ministeriu hala'o hela programa SISKa ba suku idaidak hodi fô asistensia direta ba inan-isiin-rua sira. Ami mos konaba efetividade husi programa ne'e....parteira nó inan sira hatán katak iha mudansa boot tamba bá to'o zona isolada sira nó inan sira la presiza bá to'o sentru saúde ne'ebé do'ok.

crítico...a cultura timorense em geral não é uma coisa má...uma coisa boa... já falamos isto no congresso também...especialmente na questão de que modo a cultura dá valor para as nossas mulheres timorenses...no sentido de não ter a discriminação...durante o congresso discutimos que, mantém a cultura, mas uma cultura que contra a discriminação das mulheres....tendo em conta também a expressão da família *lulik*...*lulik*, isto significa que devemos ter respeito pelos ambos...dando respeito aos ambos...não significa que só respeitar o homem e abandona o direito da mulher, mas que devemos ter consciência de que os ambos têm a mesma dignidade...relativamente na questão de saúde da mãe, criança e da família<sup>96</sup>. [tradução nossa]

Para tal, é necessário ter uma comunicação ativa entre as pacientes e os profissionais dos serviços de saúde, pois sabemos que a comunicação em saúde não se trata somente de promover a saúde, mas educar para a saúde no sentido de evitar riscos e ajudar a lidar com ameaças para a saúde (ARAÚJO & CARDOSO, 2007), pelo que no caso de Timor-Leste, adverte ainda a diretora da FKSH, Gizela da Cruz de Carvalho:

Precisa ter uma comunicação para poder saber a condição das mães e dando-lhe o tratamento....cria uma cultura que efetiva a boa comunicação...a cultura deve centrar-se mais nas questões dos deveres das mulheres que formam e criam

---

<sup>96</sup>Ligasaun hó kultura iha ninia vantajén nó desvantajén.....iha mini worshok ami haree katak problema ida ne'e iha parte koordinasaun.....pergunta ida ne'e kritiku oituan...kultura timor-oan em jerál la'os bu'at aat ida....diak tebbebes....iha kongresu mos ami ko'alía....liuliu iha kestaun oinsá kultura fó valor ba ita ninia feto Timor-oan sira...iha sentidu katak laiha diskriminasaun....durante kongresu diskuti katak manten kultura, maibé kultura ida ke bele minimiza diskriminasaun ba feto sira.....haree fila fali ba espresaun família lulik....lulik katak iha respeito husi parte nain rua...nó atu fó respeito ba malu, ne'e la'os katak respeita de'it mane nó abandona tiha feto ninia direitu, maibe kazal nain rua tenke iha konsiensia katak sira iha dignidade hanesan....ida ne'e mos ba kestaun saúde inan, labarik nó família.



filhos...as mulheres devem saber...o plano como – construir uma família e qual é o seu dever....como companheira do seu parceiro....a comunicação é muito importante....a comunicação já existe dentro da cultura, mas de que maneira a ser implementada...nomeadamente na cultura (patriarcal e matrilinear)<sup>97</sup>. [tradução nossa]

Neste sentido, recorremos à opinião de José A. Carvalho Teixeira (s/d, p.615-616) que defende a comunicação como um tema transversal em saúde e com relevância em contextos muito diferentes:

- \* Na relação entre os técnicos de saúde e os utentes dos serviços de saúde
- \* Na disponibilização e uso de informação sobre saúde, quer nos serviços de saúde quer nas famílias, escolas, locais de trabalho e na comunidade
- \* Na construção de mensagens sobre saúde no âmbito de atividades de educação para a saúde e de programas de promoção da saúde e de prevenção, que visam à promoção de comportamentos saudáveis
- \* Na transmissão de informação sobre riscos para a saúde em situações de crise no tratamento dos temas de saúde nos meios de comunicação social, na Internet e outras tecnologias digitais (CD Rom, DVD)
- \* Na educação dos utentes com a finalidade de melhorar a acessibilidade dos serviços de saúde
- \* Na formação dos técnicos de saúde
- \* Nas relações interprofissionais em saúde
- \* Nas intervenções e afirmações públicas dos técnicos de saúde
- \* Na comunicação interna nas organizações de saúde
- \* Na qualidade do atendimento dos utentes por parte de funcionários e serviços.

---

<sup>97</sup>Presiza ter komunikasaun hodi hatene kondisaun inan sira nian nó fó tratamentu....kria kultura ne'ebé maka efetiva komunikasaun diak....kultura haree liuliu iha dever feto sira nian, ida ne'ebé maka forma família nó produs oan....feto sira tenke hatene planu oinsá – harii família nó ninia dever saida.....nó hanesan kompañeira ba ninia parseiru.....komunikasaun importante tebes....komunikasaun nia iha tiha ona kultura nia laran, maibé oinsá hala'o....(patriakal nó matrilinear).

É evidente que estes elementos necessários que constituem a comunicação em saúde estabelecem a hipótese de que, quanto melhor e mais intensa for a comunicação coletiva sobre as questões da saúde pública, menor será o dispêndio estatal com a rede hospitalar e outros recursos de natureza curativa. Para tal, é necessário relacionar-se também a cultura onde haja o diálogo intercultural entre os jovens e “matenek sira” (os intelectuais), como explica Gizela da Cruz de Carvalho:

Temos que concentrar nas novas gerações para poder conduzir e melhorar a cultura, e com a inteligência que nós temos para poder desenvolver a própria cultura. Nós temos a cultura e devemos valorizá-la para não ter a discriminação, porque a própria cultura não faz discriminação, mas na implementação, devemos fazer um esforço no sentido deduzir a discriminação<sup>98</sup>. [tradução nossa]

Com esta afirmação, concluímos que a comunicação em saúde baseada no diálogo intercultural e na dialética educacional deve ser animada com comportamentos saudáveis e ações de conscientização da população. Contudo, o fato é que, atualmente, tornou-se imprescindível o aprimoramento das estratégias e dos instrumentos de comunicação para continuarmos avançando rumo a um sistema de saúde equânime, integral e universal, pressuposto na elaboração e na consolidação do sistema único de saúde. Timor-Leste precisa mudar o foco das ações para o controle da saúde da população, investindo mais na prevenção e na promoção da saúde, relativamente à saúde das mães grávidas e das crianças. Para tal, a comunicação consolida-se como um importante instrumento nesta nova orientação.

---

<sup>98</sup>Tenke haree fila fali ba jersaun foun atu bele halori nó hadia diak liu tan kultura ne'e.....e oinsá....hó matenek ne'ebé ita iha hodi bele dezenvolve kultura ne'e rasik.....ita iha kultura ....hadia para labele iha diskriminasaun....tamba kultura ne'e rasik la fó diskriminasaun, maibé iha implementasaun...ida ne'e maka ita tenke hadia hodi oinsá minimiza diskriminasaun.....

### **Terceiro Capítulo**

## **Educação intercultural e a importância do diálogo para a humanização do parto**

A educação intercultural está associada ao processo de aprendizagem e de valorização do “eu” e do “outro eu”. A educação intercultural é uma educação que emerge da compreensão de cada indivíduo sobre diferentes culturas. A educação intercultural não é uma disciplina de estudo ou um projeto, mas é parte transversal dos currículos pedagógicos que consistem na educação formal e no modo de pensar e de agir comunicacional do ser humano. Entretanto:

a educação formal deve, pois, reservar tempo e ocasiões suficientes nos programas para iniciar os jovens em projetos de cooperação, logo desde a infância, no campo das atividades desportivas e culturais, evidentemente, mas também estimulando a sua participação em actividades sociais: renovação de bairros, ajuda aos mais desfavorecidos, ações humanitárias, serviços de solidariedade entre gerações... As outras organizações educativas e associações devem, neste campo, continuar o trabalho iniciado pela escola. Por outro lado, na prática lectiva diária, a participação de professores e alunos em projetos comuns, pode dar origem à aprendizagem de métodos de resolução de conflitos e constituir uma referência para a vida futura dos alunos, enriquecendo a relação professor/aluno (DELORS et al., 1996, p.85).

Isto significa que a questão do desenvolvimento humano na Declaração do Milênio Timor-Leste<sup>99</sup> abrange não só o aspecto físico do Estado independente e democrático, mas inclui também os aspectos da história e da cultura e todos os fatos sociais que nele existem. Neste contexto, se colocarmos a realidade social do povo timorense tão étnico num ambiente multicultural e democrático, a educação deve ser

---

<sup>99</sup>Fonte: <http://www.tl.undp.org/undp/Publications/UNDP%20Timor-Leste%20publications/MDGs%202009/MDG%20Report%202009%20Portuguese.pdf> (acesso em 15/10/2012)

intercultural e deve abraçar ou cobrir criticamente todos os pensamentos, construir diálogos *intra* e *inter* muros. Isto quer dizer que, o papel da educação não cria fronteiras nas suas funções como meio de formação social. Ao mesmo tempo, a divulgação sobre o conhecimento deve partir da realidade que já existe, ou também no sentido democrático e histórico-cultural não permitindo desigualdade no acesso aos bens materiais, à saúde mais humanizada, direitos econômicos e direitos como cidadão.

Uma consideração prévia a fazer está ligado com a emergência de uma nova práxis pedagógica, que se inspira na reformulação das políticas públicas numa sociedade diversa e multicultural. As concepções de Giroux (1992), no sentido de formas inovadoras de “pedagogias de fronteira”, são um expoente marcante das escolas ditas de “pedagogia crítica”. Orientam-se estas novas abordagens no sentido da afirmação e legitimação de sentidos – e constelações de sentidos – locais, que crescem no seio de comunidades discursivas, e de formas híbridas de conhecimento. Neste hibridismo, feito de mestiçagem de culturas e encontros de memórias, a pedagogia valoriza a adição de diferenças por modos que não replicam a essencialização monocultural dos “centrismos” (eurocentrismo, anglocentrismo, lusofocentrismo, asiacentrismo e timoricentrismo), fazendo jogar, em paridade de estatuto, periferia e centro.

As pedagogias críticas demandam o desenho e o uso de “subjetividades táticas” que se definem por oposição à práxis hegemônicas. A subjetividade tática habilita os educadores como agentes sociais a melhor compreender as subjetividades múltiplas que os rodeiam, e a mais eficazmente construir coligações entre diferenças e interesses diversos. Na sua essência e redução ao núcleo mais íntimo da pedagogia crítica da interculturalidade, a educação intercultural é um convite ao diálogo, sem condições, sem fronteiras e sem preconceitos. Na verdade, conforme os ensinamentos perenes do mestre Paulo Freire, o contrato dialógico é à base de toda a inclusão e de cada gesto educativo comunitário. Nas palavras mágicas do pedagogo em Língua Portuguesa, essa atitude dialógica, a ser assumido por parte dos verdadeiros educadores, é absolutamente indispensável:

Para que façam realmente educação e não domesticação. Exatamente porque, sendo o diálogo uma relação “eu-tu”, é necessariamente

uma relação de dois sujeitos. Toda vez que se converta o “tu” desta relação em mero objecto, ter-se-á pervertido o diálogo e já não se estará educando, mas deformando. Este esforço sério de capacitação deverá estar acompanhado permanentemente de um outro: o da supervisão também dialógica, com que se evitam os perigos da tentação do antidiálogo (FREIRE, 1983, p. 115).

Uma relação intercultural pode ser pensada como sendo aquela situação em que pessoas de culturas diferentes interagem ou ainda como uma atividade que requeira tal interação. Segundo Reinaldo Fleuri (2001, p.113):

Para além da oposição reducionista entre o monoculturalismo e o multiculturalismo surge a perspectiva intercultural. Esta emerge no contexto das lutas contra os processos crescentes de exclusão social. Surgem movimentos sociais que reconhecem o sentido e a identidade cultural de cada grupo social. Mas, ao mesmo tempo, valorizam o potencial educativo dos conflitos. E buscam desenvolver a interação e reciprocidade entre grupos diferentes como fator de crescimento cultural e de enriquecimento mútuo. Assim, em nível das práticas educacionais, a perspectiva intercultural propõe novas estratégias de relação entre sujeitos e entre grupos diferentes. Busca promover a construção de identidades sociais e o reconhecimento das diferenças culturais. Mas, ao mesmo tempo, procura sustentar a relação crítica e solidária entre elas<sup>100</sup>.

Neste sentido, podemos salientar que, se a educação intercultural enfatiza a relação intencional entre sujeitos de diferentes culturas, então estas precisam ser pensadas também a partir de uma hibridação das práticas sociais mediatizadas. Além disso, é necessário salientar que, na perspectiva de educação intercultural, a pluralidade e hibridez não são

---

<sup>100</sup> Fonte. Citado em Maria Isabel Orofino “Educação intercultural, mídia e mediações: aportes das teorias latino-americana da comunicação e consumo cultural”, in [http://www.ufsm.br/lec/02\\_02/MariaIsabelLC8.htm](http://www.ufsm.br/lec/02_02/MariaIsabelLC8.htm) (acesso em 5/10/2012).

apenas aquele traço do encontro e confronto entre diferentes etnias, mas ocorrem sobretudo a partir da articulação entre diferentes modos de representação do mundo.

## **1. O diálogo e a humanização do parto numa perspectiva da educação intercultural**

Tendo por base o modelo de funcionamento adoptado para “Saberes em Diálogo” (MATOS, COSTA & ARAÚJO, 2011), nomeadamente no que diz respeito ao diálogo e à humanização do parto na perspectiva da educação intercultural em Timor-Leste. Podemos dizer que “saber dialogar” ou “fazer diálogo” é uma forma de contribuir para a edificação dos novos marcos conceptuais, analíticos, teóricos, capazes de auxiliar na adoção e disseminação de novos conceitos, novas categorias, novas noções, sob a égide da interculturalidade e da compreensão da alteridade epistêmica, e que neste caso se aplicou à fórmula: onde, como e a quem compete “fazer nascer” em Timor-Leste.

Numa dada circunstância, todo o processo de “dialogicidade” é sujeito a uma avaliação de iniciativas que permite extrair várias conclusões, colocando desta forma, os diversos saberes tradicionais e modernos em diálogo que, numa lógica de complementaridade, pode ajudar as parteiras na humanização do parto. Reconhecemos que o leque de académicos e profissionais de saúde acabou por basear o seu discurso nas suas convicções pessoais, ignorando, por exemplo, as práticas profissionais de classe prevaletentes sobre como “fazer nascer” uma vida humana. Por exemplo, teria sido interessante ter mais médicos obstetras em Timor-Leste com posicionamentos e formas de atuação distintas nos serviços das parteiras. No entanto, assumimos que a escolha dos atores intervenientes se baseou no critério da diversidade de representantes de diferentes saberes sobre as questões em estudo já clarificadas nos dois capítulos anteriores.

A articulação com a vida no sentido de existência implica, fundamentalmente, uma responsabilidade moral na justiça humana. A educação intercultural apresenta-nos novos desafios em que a crise de valores invade a consciência social, dando à vida diversos comportamentos desviantes que recusam qualquer identidade comunitária. Esta marginalidade crescente atinge a própria instituição familiar e social, provocando uma crescente desagregação nos serviços sociais, como a assistência dos serviços de parteiras às parturientes.

Perante esta situação urge encontrar uma resposta à questão básica: como se pode ministrar nos nossos dias uma educação integral e intercultural que tenha em vista os valores? Kohlberg e Gilligan, citado em Cabral (1997) afirmam que a justiça é o valor que leva as pessoas a pensar moralmente e, por isso, é urgente que se construa uma ação educativa ética dentro e fora da escola.

De fato, a educação é um processo dinâmico que envolve toda a comunidade na construção de uma sociedade justa e humana através do diálogo e da ação orientada pelos valores éticos. A escola e a família têm uma responsabilidade comum no ensino, respondendo à vontade de aprender, manifestada nas crianças desde a idade pré-escolar. Nesta linha, o professor tem um impacto considerável na criança, na medida em que deve motivá-la para o desenvolvimento de atitudes responsáveis e justas, concertadas no “princípio de uma alteração paradigmática do campo de reflexão teórica e de ação” para perceber a “complexidade da interdependência em que se jogam os processos educativos da construção da Pessoa, das Sociedades e da História” (AMBRÓSIO, 2001, p.7). Neste contexto, na educação formal e intercultural, relativamente às questões em estudo (no caso das práticas culturais nos serviços de parteiras), salientamos que ensinar significa “exigir a criticidade” no devir histórico-cultural e conhecimento adquirido como uma “superação dos valores éticos”. Isto é, “ao criticar-se” significa rigorizar a epistemologia da análise ao objeto observado com a maior exatidão (FREIRE, 2003).

A pessoa – situada na sociedade ‘em rede’ e imersa no devir histórico – sobrepõe no cidadão e na educação, um processo complexamente relacional com o valor estratégico no desenvolvimento. A necessidade de equacionar educação e desenvolvimento indica já que se deve confrontar a inércia da educação com a reflexão, pois, “a educação é uma função essencialmente social” (DURKHEIM, 2011, p.61) que, no caso concreto da educação intercultural e dialógica aplicada ao sistema de “humanizar o parto”, ela deve ser equacionada na ação “salvar a vida”.

O pensamento educativo, por não se dever apenas a limitar e regular, tem de ser reinventado. Neste sentido dever-se-á entender que, quer a proposta de total revisão crítica dos “fundamentos e os fins do sistema escolar” (AMBRÓSIO, 2001, p.15), quer a defesa de um projeto promotor de uma comunidade educativa forte, de uma comunidade vinculada às novas exigências de desenvolvimento pessoal e social,

associam-se ao processo de tecnização do saberes tradicionais e modernos. Para tal impõe-se que o pensamento educativo se nutra da investigação e se comprometa na formação continuada de uma cidadania ativa.

O tema da educação intercultural e dialógica na humanização do parto é sempre abordado e desenvolvido na investigação, formação e intervenção. Só assim se ganha nova ênfase em correlação com “um pensamento que justifique adequadamente os objetivos e a teleologia da educação nos nossos dias e que dê um sentido estratégico à decisão no âmbito dos múltiplos lugares, processos e percursos educativos que estão à nossa disposição” (AMBRÓSIO, 2001, p.44) com um estilo mais qualitativo, mais holístico, mais dinâmico, mais humano, mais aberto ao futuro “cheio de risco e incerteza” (*idem*, p.45).

Na perspectiva da educação intercultural, o diálogo e a humanização do parto não são uma mudança calculada mentalmente, mas uma aposta a um imperativo ético de ordem relacional. Isto é, procurar ativamente a compreensão mútua e de corresponsabilização nas tomadas de decisão política baseada no exercício técnico e político, procurando também adotar estratégias participativas cujas coordenadas criteriológicas são a justiça e a equidade, a universalidade e a diversidade. É tanto mais necessário afirmar desde já que “há uma natureza humana, cujas formas e propriedades são determináveis de uma vez por todas, e o problema pedagógico consistia em procurar de que a ação educativa deve ser exercida sobre a natureza humana assim definida. Ninguém terá pensado alguma vez que o homem seja de imediato, desde que entra na vida, tudo o que pode e deve ser. É evidentemente manifesto, no decurso de um lento movimento progressivo que começa à nascença e apenas termina na maturidade” (DURKHEIM, 2011, p.97).

## 2. O trabalho profissional das parteiras

Se você quer compreender o que é a ciência, você deve olhar em primeiro lugar, não para as suas teorias ou as suas descobertas, e certamente não para o que seus apologistas dizem sobre ela, você deve ver o que os praticantes da ciência fazem (GEERTZ, 2008, p. 5).



Esta asserção de Clifford Geertz dá-nos conta de que a sua opinião tem também uma maior relevância em torno do conhecimento sobre práticas tradicionais e a sabedoria das parteiras. Sabemos que as trilhas para o encontro desta sabedoria muitas vezes não vem de nós, elas aparecem na medida em que investigamos e encontramos nos saberes dos outros, sejam nos livros dos autores que lemos, sejam nas pessoas observadas bem como na nossa convivência e conversa com quem partilhamos o conhecimento adquirido.

A profissionalização é um trilha significativo de organização de estratégias de estratos pessoais e coletivos e a representação do mundo social é construída a partir do profissionalismo, onde se torna dominante nos trabalhos e nas relações sociais em todos os setores do espaço social. Com efeito, é necessário saber que o processo de profissionalização é um dos traços mais importantes para o trabalho do ser humano, como explica Norbert Elias:

A vida privada é modelada em função de sua dependência com relação à situação profissional. O homem da sociedade burguesa de massa sabe, em geral muito bem, como ele deve se comportar na esfera profissional. Todos os esforços de modelagem da sociedade visam esta esfera. É sobretudo dentro da esfera profissional que a sociedade exerce a sua coerção (ELIAS, 1985, p.113-114).

Nesta sua acepção, o autor não destaca apenas a importância da esfera profissional como uma das mais centrais nas sociedades modernas, mas coloca-a como espaço significativo para constituição de agentes sociais que ocupam o espaço social, tanto do ponto de vista da sua socialização bem como da perspectiva de sua ação, como nos adverte Elliot Freidson (1996, p.141):

O profissionalismo é definido por meio das circunstâncias típico-ideais que fornecem aos trabalhadores munidos de conhecimento os recursos através dos quais eles podem controlar seu próprio trabalho, tornando-se, desse modo, aptos a criar e a aplicar aos assuntos humanos o discurso, a disciplina ou o campo particular sobre os quais têm jurisdição.

Sob esta perspectiva, que o grupo de pessoas realize determinado tipo de trabalho, só daí poderia ser considerado uma profissão, se estabelecesse jurisdição reconhecida, legitimada, sobre a sua área específica de atuação. Jean Michel Chapoulie (1973), por seu lado, chama a atenção para o “sucesso social” de profissões do grupo de pessoas, por exemplo, os médicos ou as parteiras que no seu dia-a-dia aplicam os conhecimentos ao trabalho profissional, pelo fato de serem praticantes de algum ramo do saber científico ou a busca de autonomia.

Contudo, é de salientar que o diálogo e a humanização do parto na perspectiva da educação intercultural são baseados nas práticas culturais, nomeadamente nas aplicações de “saberes tradicionais” e “saberes modernos” pelas parteiras nos seus serviços de dar assistência às mães grávidas e parturientes. A propósito, vale a pena citar Paulo Freire que considera a vida cotidiana como um ‘objeto’ complexo, o que exige também métodos complexos para conhecê-lo:

- Usar a comunicação afetiva (precisa ter consciência de que a elevada taxa de mortalidade materno-fetal – é um fato muito complexo, que não é só estabelecer um diálogo; mas também ter em mente que, ao levar os alunos a ultrapassar a fronteira da universidade precisa ter a diversidade da bagagem teórica intercultural). O diálogo neste sentido é como caminho para chegar às perguntas de como procurar saber o porquê das mulheres grávidas não irem ao hospital e por que será que elas gostam mais das parteiras tradicionais, neste século XX e com o maior avanço da tecnologia.
- Adquirem os conhecimentos teóricos, o conceito e o sentido, estabelecem um diálogo muito complexo, invertem esta posição, abrem o diálogo no sentido de práxis para dar identidade às vozes e palavras das mulheres grávidas. Como um investigador se identifica nas teorias quando ele abre o diálogo de compreensão nas leituras, agora é a vez de escutar e valorizar as vozes nas consultas.
- Esta fonte de diálogo pode ampliar horizontes de uma descrição complexa sobre a realidade, diversidade, intercultural e a diferença através do questionário narrativo ao mesmo tempo em que identificam os problemas.

## 2.1. O Estágio como fase inicial da aplicação do conhecimento

Todos os estudantes finalistas de qualquer curso de especialização realizam sempre um estágio como fase inicial da aplicação dos seus conhecimentos teóricos adquiridos no campo universitário. A sua consistência, coerência e dinâmica da autonomia educacional exige o envolvimento de todos os elementos da ação educativa. Neste sentido, descrevem-se três concepções de ‘estágio de aplicação do conhecimento’, aplicação da teoria, prática profissional e emancipação profissional. Estas concepções decorrem de diferentes orientações conceptuais ou ideologias, académica, técnica, prática, pessoal e social (FEIMAN-NEMSER, 1990) e fundamentam-se nos interesses constitutivos do conhecimento, técnicos, práticos e emancipatórios (HABERMAS, 1982).

Estas concepções de “estágio de aplicação do conhecimento” ou “estágio curricular” coexistem na educação intercultural, dialógica e na prática profissional, não são mutuamente exclusivas, não existindo uma demarcação clara entre elas, embora tenham implicações distintas no modo de conceber e justificar as ações de formação. As diferenças entre as concepções de ‘estágio de aplicação do conhecimento’ não residem apenas nos métodos usados para promover o conhecimento adquirido na educação formal.

A investigação para os iniciadores da profissão como as parteiras, não é um exercício de gabinete, mas trata-se de uma profissão de “salvar a vida” de um ser humano que vai nascer. Os iniciadores da profissão ‘parteiras’ são obrigados a fazer estágios nos hospitais para aplicar os seus conhecimentos teóricos e práticos adquiridos na escola formal, como é o caso dos estudantes finalistas do curso de parteiras da UNTL e ICS (Instituto de Ciência da Saúde de Timor-Leste) que fazem o estágio nos estabelecimentos hospitalares, como a Clínica do Bairro Pite onde uma estagiária do curso de parteiras da UNTL, Cecilia Branca Soares afirma:

Sinto-me muito contente por ter realizado o estágio nesta Clínica do Bairro-Pite, este é uma maneira de aplicar a teoria que nós recebemos na Faculdade da UNTL, conseguimos fazer uma prática, aqui os médicos dão-nos motivação, sobre o modo como dar a consulta às mães grávidas, demos a vitamina, demos a imunização aos bebês,

e apreendemos também muitas coisas<sup>101</sup>. [tradução nossa]

Neste sentido a aplicação dos conhecimentos adquiridos torna-se um processo de formação contínua para os iniciadores da profissão de parteiras, acrescentando ainda esta estagiária:

Aqui, o nosso serviço dia-a-dia é fazer *pemeriksaan* [exame] às mães grávidas, ao mesmo tempo, demos a imunização aos bebês, e fazemos o atendimento às mulheres, dando-lhes conselho. Mas, quando chega hora do parto devem recorrer à facilidade da saúde para poderem receber de imediato o bom atendimento no sentido de poder fazer o parto normal, se não corre o risco<sup>102</sup>. [tradução nossa]

Contudo, o responsável da Maternidade da Clínica de Bairro Pite, Francisca Cardoso esclarece ao jornalista *The Dili Weekly* (25/8/2011) que os estudantes do curso de parteiras da UNTL que fizeram estágios na sua clínica, aplicaram os seus conhecimentos adquiridos com o apoio moral e técnico dos médicos desta mesma instituição. Acrescentando ainda que:

Aqui não há estudantes de Cuba, só os estudantes da UNTL, da área de Ciências da Saúde, nomeadamente do Departamento de Parteiras e Enfermagem. E aqui, nós ensinamos muito bem

---

<sup>101</sup> Há'u senti kontente los hala'o estagiu iha Klinika Bairo-Pite ida ne'e tamba saida maka ami tuir teoria iha ami nia fakuldade UNTL ne'ebá, ami mos bele hala'o pratika duni iha ne'e liu-liu ba doutor sira iha ne'e fô mutivasaun mai ami, oinsá halo konsulta inan isin rua sira, fô vitamina, fô imunizasaun ba bebe sira, i ami iha nee aprende mos bu'at barak. Fonte: "Estudante Fakuldade Ciencia Da Saude (UNTL) Fo Kontribuisaun Ba KB" (Keluarga Berencana ou Planejamento Familiar). <http://diliweekly.com/tl/notisias/notisias/120-estudante-fakuldade-ciencia-da-saude-untl-fo-kontribuisaun-ba-kbp> (acesso em 15/10/2012).

<sup>102</sup> Ami iha ne'e ami nia servisu loro-loron mak halo pemeriksaan [examinasaun] ba inan isiin rua sira, nomos fô imunizasaun ba bebe sira, i ami mos tenki fô atendimentu ba inan sira, fô konseling. Maibé kuandu besik atu partu ne'e tenki bá lalais, ba iha fasilidade saude para hetan atendimentu ne'ebé di'ak nomos hetan partu normal sela'e entaun araska oituan.

sobre o modo como deve aplicar [o conhecimento adquirido] na prática e elas também fazem muito bem. Assim também no mês passado, elas entraram em todos os postos [desta clínica], mas só agora que fazem a prática na sala de maternidade para dar a assistência às mães grávidas. A cada semana elas fazem a prática [aplicar o conhecimento adquirido] com a rotatividade<sup>103</sup>. [tradução nossa]

É, portanto, necessário perceber também que todos os estudantes graduados no curso de parteiras são, normalmente, obrigados a fazer “estágios curriculares” nas clínicas privadas e nos hospitais públicos, como no caso dos estudantes graduados em Parteiras do ICS (ver as tabelas 1 e 2 em anexo 1)<sup>104</sup>. Entretanto, o “estágio curricular” é a primeira etapa de aplicação do conhecimento reflexivo e do aperfeiçoamento de habilidades numa situação real e *momentum* de junção do saber com o fazer, que conduzirá as dúvidas dos estagiários a um agir profissional mais consciente, crítico e criativo.

Entretanto, em qualquer das circunstâncias, todos os estagiários do curso de parteiras devem compreender a modalidade de aplicação do conhecimento numa forma singular e dialógica. Isto é, para “não produzir talvez mais conhecimentos teóricos, mas produzir conhecimentos feitos do reconhecimento dos saberes experienciais, de novos saberes que a reflexão permite produzir, adquiridos por verificação da existência de outras situações, conhecimentos e construção de nós próprios, da própria identidade pessoal e da própria identidade escolar” (AMBRÓSIO, 2001, p.41).

Os estudantes estagiários devem saber aplicar os conhecimentos adquiridos com a responsabilidade moral baseada na observação de aulas (LORTIE, 1975) e na ação instrucional (ZEICNHER, 1993) e pela interação com os seus pares e com os seus orientadores, aprendizagem

---

<sup>103</sup> Iha nee estudante Cuba laiha maibé estudante iha UNTL, liu-liu ba area Ciencia da Saude ba Departamentu Parteira no Infermajen de'it. I iha ne'e ami mos hanorin didi'ak no halo oinsa ba pratika I sira mos tuir halo ho di'ak, nunemos iha fulan kotuk liu ba, sira tama iha fatin hotu-hotu, maibe agora ne'e sira hala'o pratika de'it iha sala maternidade hodi fô assistensia di'ak ba inan isiin-rua sira. Nó semana ida sira halo rotasaun hala'o pratika.

<sup>104</sup> Disponível em <http://saudesemanal.blogspot.pt/2010/10/nasionalizmu-profesionalizmu-no.html> (acesso em 15/10/2012).

através da ação comunicativa (HABERMAS, 1982). Daí apreende-se com frequência a componente prática dos conhecimentos nos estágios de forma a “agir orientado para a compreensão que se desenvolve, mediante a linguagem, na base de acordos racionalmente motivados acerca de exigências específicas de validade de conhecimentos, e o agir orientado para o sucesso, no qual estão incluídas as formas do agir instrumental, ou agir de tipo técnico, não social e as do agir estratégico, de tipo social” (CRESPI, 1997, p.65) que, em certas qualidades de atitude, existem na relação pessoal entre o facilitador e o aprendiz.

O ‘estágio permite desta forma uma primeira aproximação à prática profissional e promove à aquisição de um saber, de um saber-fazer e de um saber-julgar as consequências das ações didáticas e pedagógicas desenvolvidas no quotidiano profissional, que de acordo com Martin Heidegger (1995), relaciona-se de uma maneira envolvente e significativa com pessoas, implica levar em consideração o outro. Significa possibilitar ao outro assumir seus próprios caminhos, amadurecer e encontrar-se consigo mesmo. Neste sentido, podemos dizer que o “estágio curricular” possibilita o envolvimento experiencial e interativo dos estagiários com a realidade social que norteia a sociedade, como explica Elisabete da Costa (estudante finalista do curso de parteiras da UNTL) que fez o seu estágio na Clínica de Bairro Pite:

Eu sinto que durante a nossa aprendizagem teórica nesta escola [refere-se à UNTL], agora venho a praticar [o meu conhecimento teórico] e os médicos aqui os ajudam muito bem, na questão como se deve fazer uma consulta às mães grávidas, e damos a imunização aos bebês. E este é importantíssimo para nós, para que no futuro pudermos ser profissionais na área de parteiras ou enfermagem, para que possamos dar uma boa assistência médica à comunidade como os antigos médicos profissionais [fizeram] <sup>105</sup>. [tradução nossa]

---

<sup>105</sup>Ha’u senti durante ami tuir teoria iha eskola ne’e, agora há’u mai pratika iha ne’e doutór sira haree ami di’ak, oinsá ami mos bele halo konsulta ba inan isiin-rua, nó fó imunizasaun ba bebe sira. I ida ne’e importante liu ba ami atu nune karik aban bairua ami mos bele sai parteira ida ka enfermeira ida nebe professional, para bele fó asistensia di’ak ba komunidadade hanesan doutor sira ne’ebé professional uluk ne’e  
Fonte: “Estudante Faculdade Ciencia Da Saude (UNTL) Fo Kontribuisaun Ba KB”

Assim, toda a literatura educacional e interação dialógica não são muito explícitas, quer nas orientações conceituais para o ‘estágio de aplicação do conhecimento’ (como no caso dos iniciadores da profissão de parteiras), quer no sentido das mudanças que se pretende que ocorram, possibilitando uma diversidade de posições e relacionamento social. Por isso, a vertente prática dos “estágios curriculares” para os iniciadores da profissão de parteiras tem constituído motivo de reflexão e debate entre acadêmicos, investigadores e agentes sociais que se interessam ao tema de “parteiras”. E, em síntese deste sub-tópico, vale a pena sublinhar que no primeiro “estágio curricular” nos hospitalares ou clínicas privadas o acadêmico de enfermagem e de parteiras pode ser a chave que abrirá ou fechará a porta de uma carreira. Tudo isto tem a ver com a contribuição dos docentes no acompanhamento dos seus estudantes que fazem o “estágio curricular”.

## **2.2. Parteiras e profissionais de saúde: aplicação formal dos conhecimentos na assistência ao parto humanizado**

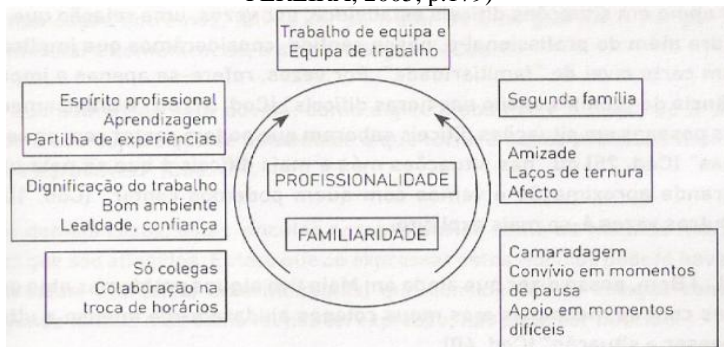
Na cultura da humanização do parto privilegia-se o bem-estar da parturiente e de seu bebê, buscando ser o menos invasivo possível, considerando tanto os processos fisiológicos, quanto os psicológicos e o contexto sociocultural. Faz uso da tecnologia de forma apropriada, sendo que a assistência se caracteriza pelo acompanhamento contínuo do processo de parto. Nesta concepção, além dos hospitais, o parto tanto pode ocorrer em casas de parto ou ambulatórios, sendo que se reservam os hospitais para casos em que comprovadamente são esperadas complicações, de forma a reduzir o tempo de transferência do setor de partos normais para o de partos cirúrgicos. A presença de acompanhantes é incentivada e a parturiente pode escolher a posição que lhe é mais confortável para ter o seu filho. Neste contexto, a profissional de eleição é a obstetrix (profissional com curso de nível superior em obstetrícia) ou enfermagem obstétrica, responsável tanto pelo acompanhamento do processo de parto como pela detecção precoce de problemas, quando então indica remoção para profissionais e unidades de saúde com condições adequadas para atender o caso.

É importante reafirmar que a gravidez e o parto são eventos sociais que integram a vivência sexual e reprodutiva de homens e mulheres. Este é um processo singular, uma experiência especial no universo da mulher e de seu parceiro, que envolve também suas famílias e a comunidade. A gestação, o parto e o puerpério constituem uma experiência humana das mais significativas, com forte potencial positivo e enriquecedor para todos que dela participam.

Os profissionais de saúde são coadjuvantes desta experiência e desempenham importante papel. Têm a oportunidade de colocar seu conhecimento a serviço do bem-estar da mulher e do bebê, reconhecendo os momentos críticos em que suas intervenções são necessárias para assegurar a saúde de ambos. Podem minimizar os medos, os desconfortos e a dor, ficar ao lado, prover suporte, esclarecer, orientar, enfim, ajudar e assistir ao parto. Precisam lembrar que são os primeiros que tocam em cada ser que nasce e ter consciência da sua responsabilidade num processo que sempre envolve múltiplos nascimentos: o nascimento de um bebê, uma mãe, um pai, uma nova família.

Contudo, num esforço de síntese, que segue a mesma lógica da razão que se utilizou para dar coerência aos aspectos positivos na aplicação dos conhecimentos pelas parteiras e profissionais de saúde na assistência ao parto humanizado, seguimos as mesmas categorias que Paulo Castro Seixas & Pedro Pereira (2005, p.164) utilizam em torno da dimensão “profissionalidade” que consta de três subdimensões, ou seja, “saber, “saber-fazer” e “saber-ser”.

Figura 23 – Constrangimentos na relação enfermeiro – enfermeiro (SEIXAS & PEREIRA, 2005, p.179)





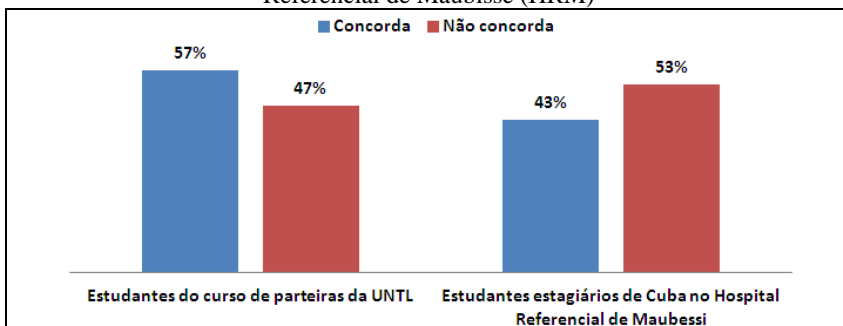
É necessário salientar que os partos que configuraram situações críticas são registros de memória de carreira que as parteiras e profissionais exercem. Tais registros, de acordo com Paulo Castro Seixas & Pedro Pereira (2005, p.138) associam-se as três referências que surgem nos relatos como elementos que levaram a que tais situações fossem consideradas críticas: o caso do primeiro parto que as parteiras e os profissionais de saúde realizaram e que, exatamente por ser primeiro, se lembra mais; o caso dos partos de risco que correm de fato mal para o filho ou também para a mãe ou até acabam por correr bem para os dois, não deixando de ficar a lembrança da situação crítica e, finalmente, o caso dos partos que, por diversas razões, são realizadas sem que estejam reunidas as condições necessárias.

### **3. Análise das opiniões dos sujeitos inquiridos**

Temos que perceber que, do ponto de vista simbólico ou social, o parto está associado ao nascimento e à morte e que, portanto, são coisas que mexem profundamente com as pessoas, com as sociedades, com todos os intervenientes, desde a família ao médico. É muito mais fácil, hoje, salvar um grande número de vidas, mas é impossível salvar todas as vidas. Agora, não serem salvas por não se utilizar a tecnologia adequada ou disponível, certamente é negativo e ninguém defende isso. Quanto ao risco zero associado ao parto e esta visão hermética de que no hospital vai correr tudo bem porque está tudo à disposição, sobre isso queria adiantar que não é assim tão linear. E então qual é a disposição sobre tal cenário? A resposta nós veremos na análise do resultado dos questionários respondidos pelos estudantes do curso de parteiras da Universidade Nacional Timor Lorosa'e, e estudantes estagiários de Cuba no Hospital Referencial de Maubessi.

O objetivo do estudo empírico é procurar saber a opinião dos referidos estudantes e estagiários sobre a preservação dos “saberes tradicionais”, o risco do parto em casa e formas de atendimentos, entre outros. Relacionando com tais questões, apresentamos quinze perguntas (ver o anexo 2), cujas respostas foram assinaladas de fato: “concorda” ou “não concorda”. Entre quinze perguntas que lançamos foram respondidas de forma taxativa por estudantes destas duas instituições, cujo balanço de respostas entre “concorda” e “não concorda” não foi diferente, como se pode ver no gráfico a seguir.

Gráfico 1 – Total respostas dadas às quinze perguntas pelos estudantes do curso de parteiras da UNTL e os estudantes estagiários da Cuba no Hospital Referencial de Maubisse (HRM)



Baseando nas afirmações “concorda” e “não concorda” dos inquiridos de duas instituições, é necessário especificá-las duma forma detalhada. Isto é, apresentar as respostas de cada pergunta (as perguntas são numeradas de 1 a 15) para saber exatamente as opiniões dos inquiridos, como se pode observar no gráfico 2 e 3.

Gráfico 2

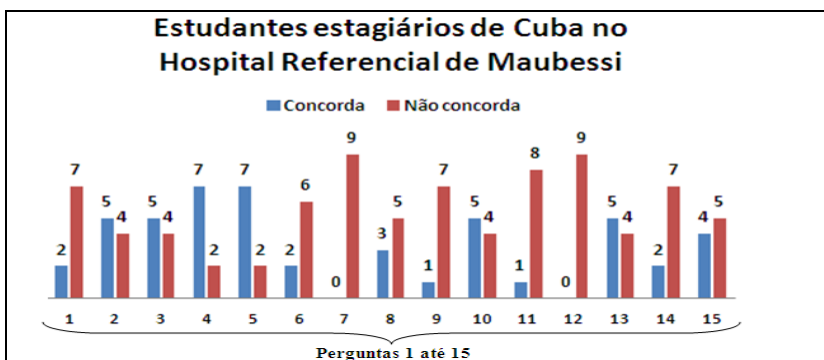
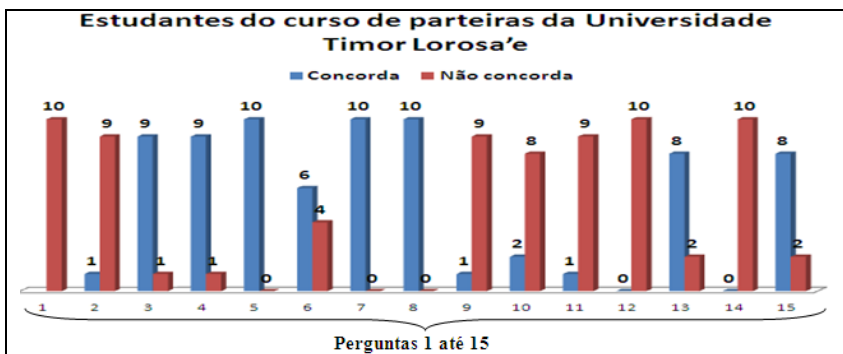


Gráfico 3



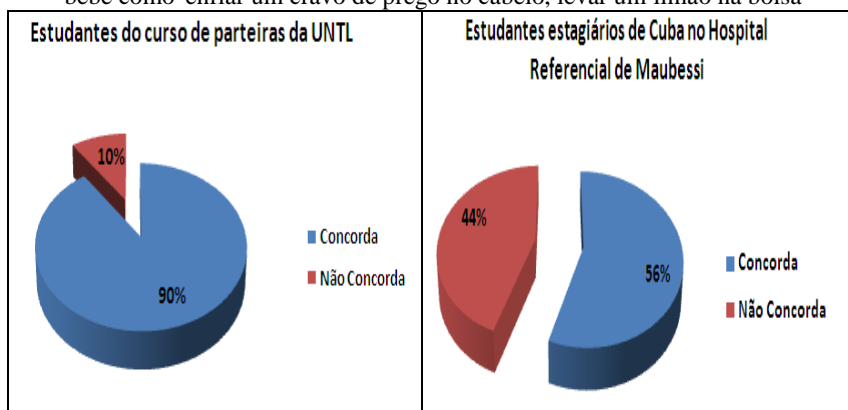
Não podemos ignorar que no processo de assistência às parturientes registra-se sempre o alto risco de vida, isto é, o risco de vida da mãe e do bebê. Para este fato, colocamos uma questão que nos parece pertinente para o estudo de combate ao alto índice da mortalidade materno-fetal, como se verifica na pergunta 2. “O alto índice da mortalidade materno-fetal foi causado pelas práticas tradicionais que foram feitas pelas parteiras nos lugares isolados longe do acesso ao posto de saúde”, mostra que a maioria dos estudantes do curso de parteiras da UNTL nas suas respostas não concordou, porque talvez tinham a sua própria razão que nós próprios não pudemos dar aqui a nossa percepção sobre “qual é a razão que os levou a não concordar”, mas aceitamos as opiniões deles como um objeto para a nossa futura investigação. Enquanto alguns estudantes estagiários de Cuba no Hospital Referencial de Maubisse afirmaram que os lugares isolados são fatores que aumentam o alto índice da mortalidade-fetal. (ver o gráfico 1 e 2, item 2).

Sendo assim, em nossa opinião, a assistência dada pelas parteiras tradicionais salva a vida da mãe e o bebê, pois, as parteiras tradicionais são o elo entre a comunidade e os serviços de saúde. Em muitas localidades, onde não há médicos, são elas que tomam conta da saúde da população e, muitas vezes, fazem a articulação para levar as pessoas para os postos de saúde ou hospitais das cidades vizinhas.

Relativamente a pergunta 3: “as práticas tradicionais prejudicam a saúde da mãe e do bebê, como enfiar um cravo de prego no cabelo, levar um limão na bolsa”, mostra que 64% (9 respostas) dos inquiridos da UNTL e 36% (5 respostas) dos estudantes estagiários de Cuba no

Hospital Referencial de Maubessi estavam no grau de “concordar” (ver gráfico 4). Isto significa que só uma resposta do inquirido da UNTL e 5 respostas dos inquiridos de Cuba no Hospital Referencial de Maubessi estavam no grau de “não concordar”. Partindo destas respostas, chegamos à conclusão que a maioria dos inquiridos considerou todos os elementos tradicionais referidos como prejudiciais à saúde da mãe e do bebê. Será verdade? A esta questão, pensamos que cabe aos antropólogos da medicina responder. Sendo assim, salientamos que em nossa opinião, os elementos tradicionais referidos não são causadores da saúde da mãe e do bebê, porque são utilizados simbolicamente como “remédios sagrados” que têm um poder sobrenatural para afastar os espíritos maus.

Gráfico 4 – As práticas tradicionais prejudicam a saúde da mãe e do bebê como 'enfiar um cravo de prego no cabelo, levar um limão na bolsa

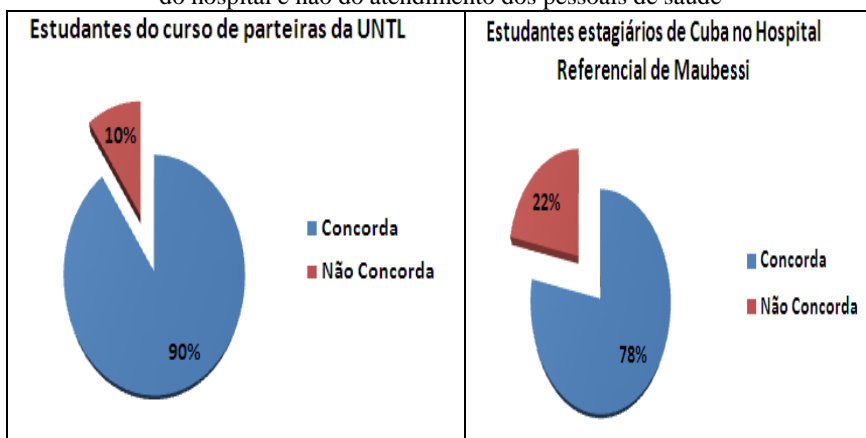


Contudo, os inquiridos não podem justificar a sua resposta sem fazer uma observação cuidadosa, porque segundo a nossa observação, e enquanto timorense, vimos que a maioria das mães grávidas continuam a aplicar este tipo de “saberes tradicionais” como símbolo de representação do bem. Entretanto, todas as medicinas tradicionais, tanto dos elementos como ‘enfiar um cravo de prego no cabelo, levar um limão na bolsa’ bem como outros elementos “betel e areca, *derok-tahan* (folha do limão), *suka'er-tahan* (folha do tamarindo), *góiabas-tahan* (folha da goiaba) e *nu'u-ween*” (água do coco) são “sagradas medicinas” que contém a cura de uma determinada doença. Estas “sagradas

medicinas” são importantes para a recuperação da dor das mulheres e para a manutenção da beleza feminina no pós-parto.

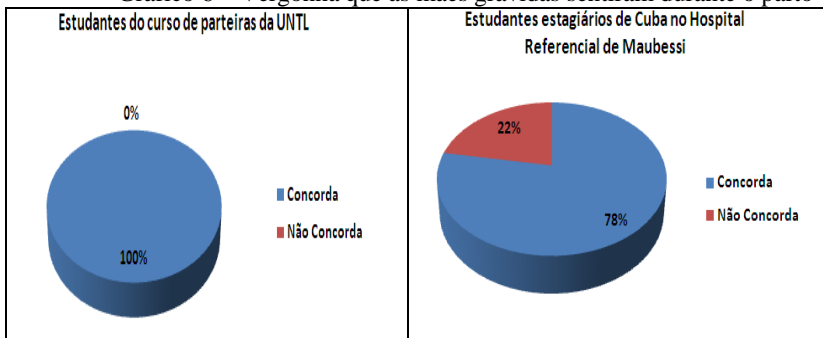
Devemos compreender também que a maioria dos inquiridos concorda (78% composta por 7 respostas dos estudantes estagiários da Cuba no Hospital Referencial de Maubessi e 90% corresponde a 9 respostas dos inquiridos da UNTL) que as mães grávidas têm medo dos novos equipamentos do hospital e não do atendimento do pessoal de saúde, como se pode ver no gráfico a seguir:

Gráfico 5 – As mães grávidas têm medo com os novos equipamentos do hospital e não do atendimento dos pessoais de saúde



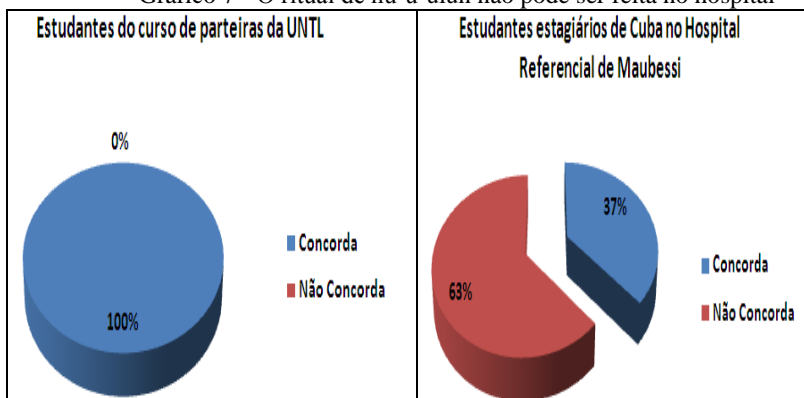
O medo que as mães grávidas sentiram pelas ferramentas auxiliares equipadas com novos aparelhos tecnológicos pode conduzir à vergonha, mas em nossa opinião, não é só por este motivo. De fato, a vergonha das mães grávidas é uma coisa tão natural na história do parto, a este respeito, 78% corresponde a 7 respostas dos estudantes estagiários da Cuba no Hospital Referencial de Maubessi e 100% corresponde a 10 respostas dos inquiridos da UNTL estavam no grau de “concordar”, como se pode verificar no gráfico 6.

Gráfico 6 – Vergonha que as mães grávidas sentiram durante o parto



Quanto a pergunta 8: “o ritual de hu’u-ulun não pode ser feita no hospital”, mostra que a maioria dos inquiridos da UNTL afirmou que concorda plenamente com a realização deste ritual no hospital, mas no caso dos estudantes estagiários de Cuba no Hospital Referencial de Maubessi só 37% (3 respostas) que aceitou a realização desta prática tradicional no estabelecimento hospitalar, como se pode ver no gráfico a seguir.

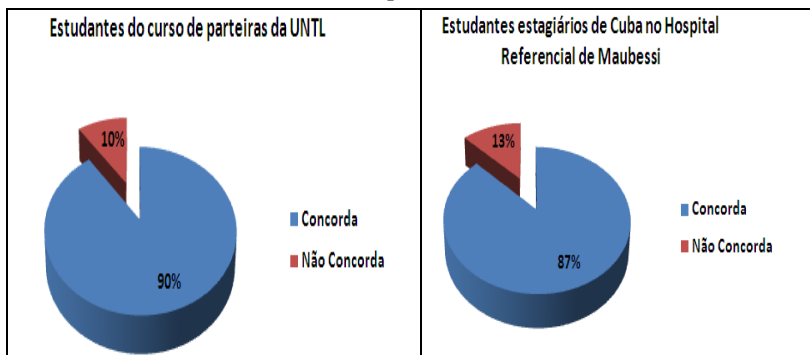
Gráfico 7 - O ritual de hu’u-ulun não pode ser feita no hospital



Relativamente a pergunta 9: “a recolha da placenta pela família da parturiente é proibida”, de acordo com o resultado de respostas, 90% dos inquiridos da UNTL e 87% dos estudantes estagiário de Cuba no Hospital Referencial de Maubessi estavam no grau de “não concordar”,

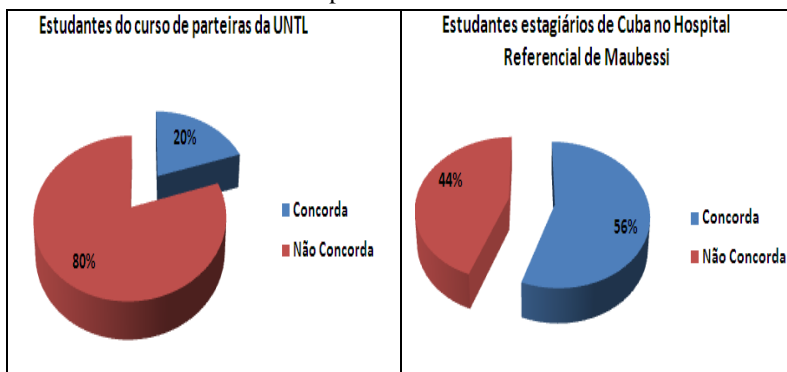
isto significa que a maioria dos inquiridos afirmou que a família tem todo o direito de recolher a placenta da parturiente que tem parto no hospital, como se pode constatar no gráfico a seguir.

Gráfico 8 – A recolha da placenta pela família da parturiente é proibida



Relacionando ainda com a pergunta 9, podemos destacar que na pergunta 10 “o uso da bebida do café para expelir a placenta como, em troca do uso da oxitocina sintético é uma ação que prejudica a saúde da parturiente e do filho”, de acordo com o resultado de respostas dos inquiridos, 56% (5 respostas) dos estudantes estagiários de Cuba no Hospital Referencial de Maubessi e 20% (2 respostas) dos inquiridos da UNTL afirmaram que este tipo de prevenção prejudica a saúde da parturiente e o filho (ver gráfico 8). Quando observamos a resposta dos estudantes do curso de parteiras da UNTL, percebemos que a maioria destes estudantes afirmou que este tipo de prevenção não prejudica a saúde da mãe e o filho. Será verdade? Deixamos esta questão em aberto para futuras investigações.

Gráfico 9– O uso da bebida do café para expelir a placenta como, em troca do uso da oxitocina sintético é uma ação que prejudica a saúde da parturiente e o filho

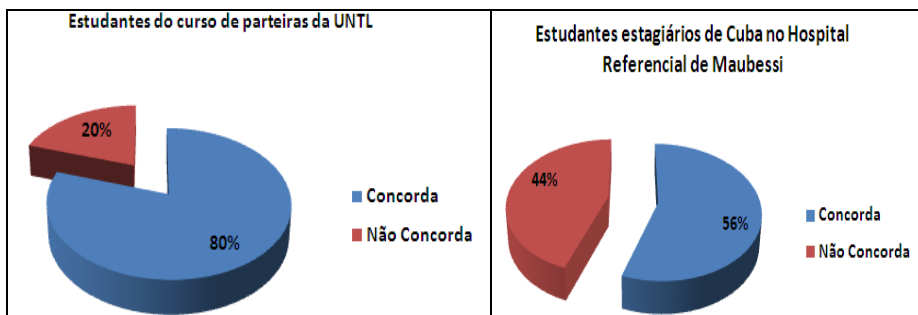


No que diz respeito à pergunta 12: “os partos normais que foram feitos pelas parteiras tradicionais são mais benéficos do que o parto cirúrgico”, nenhum dos estudantes do curso de parteiras da UNTL e dos estudantes estagiários de Cuba no Hospital Referencial de Maubessi emitiram uma resposta, isto significa que as opiniões deles estavam na categoria de ‘nulo’. Sendo assim, na pergunta 7: “atualmente o parto cirúrgico é o melhor”, nenhum dos estudantes estagiários de Cuba no Hospital Referencial de Maubessi emitiu uma resposta, só os inquiridos do curso de parteiras da UNTL estava majoritariamente (10 respostas) no grau de “concordar” com este tipo de parto cirúrgico. Se assim, por quê? Deixamos esta questão em aberto para futuras pesquisas.

Relativamente à pergunta 13: “o ritual de 40 dias depois do parto, ingerir e tomar água fria não prejudica a saúde da mãe” (ver gráfico 9), mostra que, de acordo com a resposta dos inquiridos, majoritariamente, no grau de concordar com este tipo de ritual é aceitável, tanto no aspecto dos “saberes tradicionais” bem como nos aspectos dos “saberes modernos”.



Gráfico 10 – O ritual de 40 dias depois do parto, ingerir e tomar água fria não prejudica a saúde da mãe

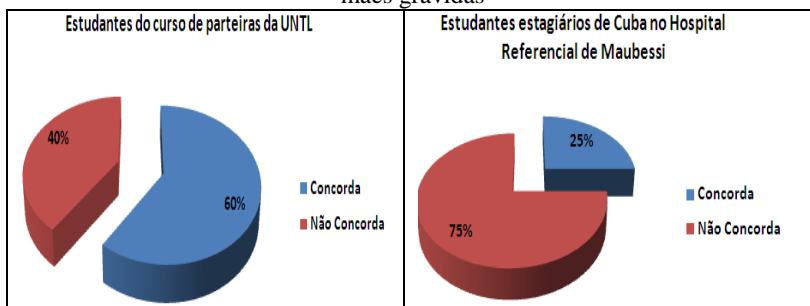


Quanto à pergunta 14: “a casa sagrada pode ser considerada como a casa da maternidade das parteiras tradicionais e das mães grávidas”, mostra que a maioria dos estudantes do curso de parteiras da UNTL não considerou a casa sagrada como “casa da maternidade” das parteiras tradicionais e mães grávidas, isto significa que a respostas dos estudantes desta instituição foram nulas; enquanto alguns estudantes estagiários de Cuba no Hospital Referencial de Maubessi afirmaram que concordam plenamente, isto é, consideram a casa sagrada como berço da maternidade das parteiras tradicionais e mães grávidas (ver o gráfico 2 e 3 apresentado anteriormente).

No que diz respeito à pergunta 1: “preservar a sabedoria das práticas tradicionais das parteiras”, nenhum dos estudantes do curso de parteiras da UNTL emitiu uma resposta, isto significa que as opiniões deles estavam na categoria de ‘nulo’; quanto aos estudantes estagiários de Cuba no Hospital Referencial de Maubessi, podemos dizer que dois deles afirmaram que concordam plenamente com a preservação dos “saberes tradicionais” nos serviços do parto.

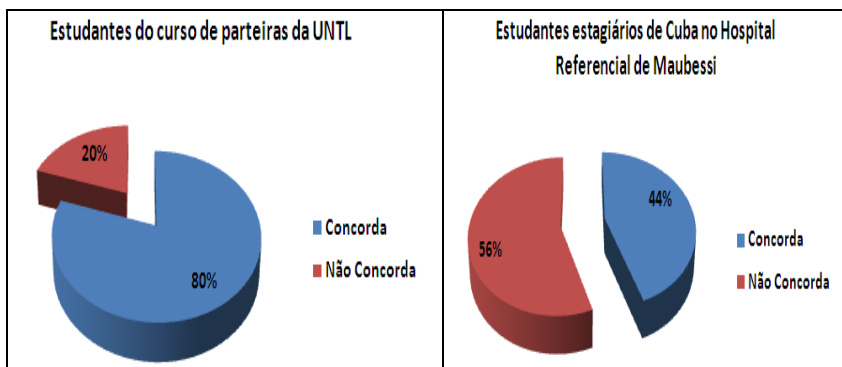
Quanto a pergunta 6: “preservar as crenças sagradas que são consideradas pelas mães grávidas” (ver gráfico 10), mostra que 60% (6 respostas) dos estudantes do curso de parteiras da UNTL e 25% (2 respostas) dos estudantes estagiários de Cuba responderam que vale a pena preservar as crenças tradicionais que as mães grávidas consideram sagradas, como rezar a novena à Virgem Maria e respectivos santos protetores da vida do ser humano.

Gráfico 11– Preservar as crenças sagradas que são consideradas pelas mães grávidas



No que diz respeito à pergunta 15: “os saberes populares das parteiras tradicionais são importantes nos estudos acadêmicos”, mostra que 80% (8 respostas) dos estudantes do curso de parteiras da UNTL e 44% (4 respostas) dos estudantes estagiários de Cuba responderam que vale a pena desenvolver estes saberes nos estudos científicos, cruzando-os com os “saberes modernos”.

Gráfico 12 – Os saberes populares das parteiras tradicionais são importantes nos estudos acadêmicos



Com a base dos dados acima referidos, afirmamos que a valorização do “sagrado parto” nas práticas tradicionais mais do que devida, o ofício das parteiras, guarda estreita vinculação com o aspecto sagrado da cultura popular enraizada na vivência pessoal e social da

sociedade timorense, pois de fato o ofício das parteiras tradicionais é hereditário e transmitido de geração em geração, está enraizado na dinâmica cultural popular. Isto é, no ato do “sagrado parto”, as parteiras são referências em saúde para a comunidade porque detêm um conhecimento que foi transmitido por gerações sobre saúde, doença e remédios. Não só o conhecimento, mas o modo de perceber o corpo, a saúde, enfim, o mundo.

Assim, as histórias orais oferecem um passado histórico às pessoas em suas próprias palavras. E, ao dar-lhes um passado, também ajuda na construção de um futuro. O interesse das histórias das parteiras tradicionais está ligado à ênfase na reflexão em ação nos contextos práticos. Não podemos esquecer que não temos acesso direto à experiência dos outros. E este acesso aos relatos de experiências pessoais faz emergir todo o aspecto formativo dos acontecimentos, oportunizando que repensemos a organização de nosso fazer social. Entretanto, no âmbito dos “saberes tradicionais”, o *lulik*, pela sua essência natural, está colado no meio ambiente humanizado, visto que o *lulik* não vai direto ao seu público-alvo, mas por meio do ser social e através do processo de comunicação continuada vai-se ganhando o valor do uso.



## **Quarto Capítulo**

### **Conclusão**

Estamos perante uma controvérsia em torno de modelos eficazes de “fazer nascer” e sobre o que é considerado eficaz, seguro, e como se calcula e define o risco associado. Se apresentamos um argumento forte e decisivo para a defesa e a legitimação da redução das elevadas taxas de mortalidade materno-fetal, neste caso, assumimos um modelo eficaz para implementar uma estratégia de “fazer nascer” que tem, obrigatoriamente, por objetivo produzir uma redução simultânea das taxas de mortalidade e morbidade, de potenciar conforto, bem-estar e intimidade à parturiente. Contudo, segundo Moraes et al (2006), o conceito de “atenção humanizada” às parturientes é muito amplo e pode contemplar diversos significados, mas, a partir de sua aplicação ao contexto da assistência obstétrica e neonatal, envolve um conjunto de conhecimentos, práticas e atitudes que visam a promoção do parto e do nascimento saudável e a prevenção da morbimortalidade materna e perinatal. Por isso, a equipe de saúde realiza sempre procedimentos comprovadamente benéficos para a mulher e o bebê, evitando quaisquer intervenções desnecessárias e, ao mesmo tempo, preserva a privacidade e a autonomia destes sujeitos.

Em relação à questão “como fazer nascer em Timor-Leste?” importa tirar aqui as conclusões do nosso trabalho “em torno da humanização do parto, argumentando que se deve fazer nascer, sempre, de forma humanizada” (MATOS, 2011, p.26). Neste sentido, assistimos hoje em Timor-Leste uma pequena proporção de propostas de humanização que atravessa o sistema de saúde e que vai da humanização do parto, dos cuidados paliativos, dos cuidados de enfermagem aos cuidados a prestar a pessoas dependentes. Sublinhando ainda Ana Raquel Matos (2011, p.26) que estamos perante um uso muito restrito do conceito “humanizar”, já que se limita aos cuidados de saúde e respectivos profissionais. Torna-se prioritário, portanto, que a humanização alastre a outras instâncias e que se debata e promova também a necessidade de humanizar o próprio Estado, o Governo, ou seja, as instâncias de decisão e todos os que nela estão implicados. A humanização, no caso concreto, defende ainda esta ação investigadora que implica respeito pela mulher, pela sua vontade, mas é importante não se esquecer que é necessário existir condição para que cada mulher

possa fazer opções seguras nesse domínio – e essas dependem, em grande medida, daqueles que tomam decisões sobre políticas de saúde.

Vimos que há vários vídeos internacionais sobre esta temática do parto humanizado que são irônicos ao ponto de mostrar o médico que entra na sala de partos e que nem sequer olha para a mulher que tem na cama de parto. Entra, olha para o monitor, olha para os traçados cardiotocográficos e nunca olha para a cara daquela mulher, nunca a olha nos olhos, não lhe toca. Portanto, há essa desumanização efetiva nos serviços, sem dúvida. E pensamos que todos nós podemos observar isso em qualquer área da saúde. Aliás, podemos observar também nos cuidados prestados pelas parteiras às parturientes durante o trabalho de parto, não devem ser entendidos numa só ótica do alívio da dor, mas devemos entendidos também com a ótica de observar, escutar e sentir as vozes das parturientes no ato do parto. Assim, a condição essencial para que ocorra o conforto é adequar o ambiente favoravelmente à que as parturientes sejam cuidadas e sintam que estão sendo cuidadas, pois lhes foram oferecidos o afeto, atenção e amor. Estes elementos que favorecerão o alívio, a segurança e o bem-estar das mães grávidas.

Percebemos que humanizar significa humanizar a situação do parto. A humanização do parto tem a ver com a responsabilização, devemos perceber também que os médicos são pessoas que têm as suas emoções e que os pacientes não são só pacientes. As mulheres são mulheres grávidas que precisam de apoio e atenção. Assim, a conquista da profissionalização por parte das parteiras formadas precisa ter uma noção pedagógica dialética cultural e intercultural na educação do milênio de Timor.

Compreendemos que a educação dialógica e intercultural que visa o encontro da melhoria da práxis de saúde e do parto mais humanizado, é garantir às mulheres e às crianças uma assistência humanizada e de qualidade, que lhes permite vivenciar a experiência da gravidez, do parto e do nascimento com segurança, dignidade e beleza. Não se pode esquecer jamais que dar à luz não é uma doença ou um processo patológico, mas uma função fisiológica e natural que constitui uma experiência única para a mulher e o seu parceiro de vida.

Devemos entender também que um ponto central a destacar e transversal a esta discussão é a tradução e generalização da experiência da gravidez e do parto enquanto experiência íntima, corporal, da esfera privada, para uma questão pública e de interesse coletivo. Deste modo, na experiência da gravidez e do parto enquanto experiência do corpo, de

corpos, verificamos a existência de uma fronteira algo porosa do parto entre a sua dimensão pública, onde temos hospitais, médicos, parturientes e doulas e a dimensão íntima e do encanto da experiência em si.

Parece, assim, haver uma tensão entre uma visão do parto como um momento especial para as pessoas envolvidas, como uma situação de conforto e a experiência sentida na interação com os serviços de saúde de violência, não apenas simbólica, mas material sobre os corpos. Esta é uma discussão que liga a experiência individual do corpo e da gravidez e do parto à dimensão biopolítica de governação dos corpos, mas também favorece os sistemas de saúde, da sua dimensão das responsabilidades sociais que assume, na distribuição dos recursos, na formação acadêmica de profissionais com as competências reconhecidas como relevantes.





## REFERÊNCIAS

- ALEXANDRE, A. F. **Metodologia científica e educação**. Florianópolis: Edições da UFSC, 2009.
- ALMEIDA, António de. **Contribuição para o estudo dos nomes ‘lúlik’ (sagrados) no Timor de expressão portuguesa**. In: *Memórias da Academia das Ciências de Lisboa*, pp.121-147, 1976/1977.
- AMBRÓSIO, Teresa. **Educação e Desenvolvimento: Contributo para uma Mudança Reflexiva da Educação**. Lisboa: UIED, 2001.
- ANDRADE, Pe. João José de.  
 \_\_\_\_\_. **Em Timor: Usos e costumes – O jogo do galo**. In: Boletim Eclesiástico da Diocese de Macau, n. 211-212, 1920a. pp. 255-258.  
 \_\_\_\_\_. **Em Timor: Usos e costumes – O Jogo do pé**. In: Boletim Eclesiástico da Diocese de Macau, n. 208-209, 1920b. pp.186-189.
- ARAÚJO, Irta Sequeria Baris de. **O sagrado na cultura de Timor-Leste: uma proposta de educação ambiental**. Dissertação de Especialização em Educação Ambiental, Universidade Nacional Timor Lorosa’e, Díli, 2009.
- ARAÚJO, Benedita. **Superstições Populares Portuguesas**. Lisboa: Edições Colibri, 1997.
- ARAÚJO, I. S; CARDOSO, J. M. **Comunicação e Saúde**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2007.
- ATLAS DE TIMOR LESTE. Lisboa: Editora Lidel, 2002.
- BAKHTIN, Mikhail. **Marxismo e Filosofia da Linguagem**. São Paulo: Hucitec, 2009.
- BARROS, Jorge. **A alma Timorense**. In: *Seara – Boletim Eclesiástico da Diocese de Díli*, ano 10, n. 2, 1958. pp. 95-99.  
 \_\_\_\_\_. **O ‘Lorsán’**. In: *Seara – Boletim Eclesiástico da Diocese de Díli*, ano 15, n. 2, 1963.  
 \_\_\_\_\_. **Timor ritos e mitos ataúros**. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1984.

\_\_\_\_\_. **Em terras de Timor**. Lisboa: Edição do autor, 1987.

BÁRTOLO, José. **Corpo e sentido: estudos intersemióticos**. Covilhã: Livros Labcom, 2007.

BENJAMIN, Walter. **O narrador: observações sobre a obra de Nikolai Leskow**. In: Grünnewald, José Lino et al. (Org.), *Textos Escolhidos/ Walter Benjamin, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Jürgen Habermas*, (pp.57-74). São Paulo: Abril Cultural. 1980.

BRAGA, Paulo. **Nos antípodas**. In: Cadernos Coloniais, Lisboa: Editorial Cosmos, pp.1-40, 1936

\_\_\_\_\_. **Timor: País de Sol e Volúpia**. In: Cadernos Coloniais, Lisboa: Editorial Cosmos, pp.1-46, 1938.

BELL, J. **Como realizar um projeto de investigação**. Lisboa: Gradiva, 2002.

BOGDAN, R.; BIKLEN, S. **Investigação qualitativa em educação – Uma introdução à teoria e aos métodos**. Porto: Porto Editora, 1994.

CAMPAGNOLO, Henri. **Fataluku I Relations et Choix Introduction méthodologique à la description d'une langue 'non austronésienne' de Timor Oriental**. Paris: SELPF, 1979.

CAPRA, F. **O Ponto de mutação**. São Paulo: Edições Cultrix, 1988.

CARDOSO, Luís. **Olhos de coruja olhos de gato bravo**. Lisboa: Dom Quixote, 2002.

CARVALHO, D. do A. **Monografia Sub-Distrito Tutuala**. Díli: Publikasaun Haburas Foundation, 2007.

CARDOSO, Daniel dos Santos. **Recensão: a inquietante Estranheza**. In: *Seminário de Mutação dos Média*, Lisboa, FCSH-UNL, 2007.

CARMO, António Duarte de Almeida e. **O Povo Mambai**. Estudos Políticos e Sociais, Lisboa: UTL, v. 3, n.4, 1965, pp.1233-1368.

CARNEIRO da Cunha, M. M. **‘Cultura’ e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais.** In: *Cultura com aspas*, São Paulo: Cosac & Naify, 2009, pp. 311-373.

CENTENO, Rui; SOUSA, Ivo. **Uma Lulik Timur Casa Sagrada de Oriente.** Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2001.

CHAPOULIE, Jean Michel. **Sur l’analyse sociologique des groupes professionnels.** In: *Revue Française de Sociologie*, n. XIV, Paris, pp. 86-114, 1973.

CHRYSTELLO, J. Chrys. **Timor-Leste 1973-1975: o dossier secreto para as lendas e memórias de Timor-Leste.** Lisboa: Universidade Católica, 2012.

CINATTI, Ruy. **Motivos artísticos timorenses e a sua integração.** Lisboa: IICT/Museu de Etnologia, 1987.

CINATTI, Ruy et al. **A arquitectura timorense.** Lisboa: IICT, 1987.

COSTA, Elisa Lopes da. **De mãos dadas para a mudança.** In: *Página da Educação*, ano 8, n. 78, 1999.

CORREIA, Armando Pinto. **Gentio de Timor.** Lisboa: Edição do Autor, 1934.

CORREIA, Rita. **Seminário: O parto não vigiado pela autoridade da ciência: entre o encerramento de maternidades e o parto domiciliar em Portugal.** *Revista e-cadernos ces*, n. 11, Coimbra, pp.27-231, 2011.

CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA DEMOCRÁTICA DE TIMOR-LESTE, 2002.

COSTA, Luís. **Dicionário de Tétum-Português.** Lisboa: Edições Colibri/Camões, 2000.

CRESPI, Franco. **Manual de Sociologia da Cultura.** Lisboa: Estampa, 1997.

DEL PRIORE, M. **Ao sul do corpo: condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil colônia.** Rio de Janeiro: José Olympio, 1995.

DE BRUYNE, P.; HERMAN, J.; SCHOUTHEETE, M. de. **Dynamique de la recherche en ciencias sociales**. Vendôme: PUF, 1975.

DELORS, J et al. **Educação - Um tesouro a descobrir**. Porto: Edições ASA, 1996.

DRAPER, Janet. **Men's passage to fatherhood: An analysis of the contemporary relevance of transition theory**. *Nursing Inquiry*, v. 10, n. 1, 2003, p.66–78. Disponível em: [http://oro.open.ac.uk/10831/3/men's\\_passage\\_to\\_fatherhood.pdf](http://oro.open.ac.uk/10831/3/men's_passage_to_fatherhood.pdf). Acesso em: 15/9/2012.

DURKHEIM, Emile. **Educação e sociologia**. Lisboa: Edições 70, 2011.

ECO, Umberto. **Leitura do Texto Literário, Lector in Fábula**. Lisboa: Editorial Presença, 1993.

EISENBERG, Leon. **Disease and illness: distinctions between professional and popular ideas of sickness**. In: *Culture, Medicine and Psychiatry*, n. 1, 1977, pp. 9-23.

ELIAS, Norbert. **La société de cour**. Paris: Flammarion, 1985.

FEIMAN-NEMSER, S. **Teacher preparation: Strutural and conceptual alternatives**. In: HOUSTON, R. W (Ed), *Handbook of research on teacher education*, New York: Macmillan, 1990.

FERREIRA, Manuel. **Tutuala I – apontamentos etnográficos**. In: Seara – Boletim Eclesiástico da Diocese de Díli, ano 3, n. 5, 1951. pp. 211-217.

\_\_\_\_\_. **Díli I – apontamentos etnográficos**. In: Seara – Boletim Eclesiástico da Diocese de Díli, ano 5, n. 4, 1953. pp. 212-216.

FERNANDES, Francisco Maria. **D. António Joaquim de Medeiros (Bispo de Macau) e as Missões de Timor**. Universidade de Macau, 2000.

FLEURI, Reinaldo Matias. **Desafios à Educação Intercultural no Brasil**. In: *Revista PerCursos*, v. 2, n. 2, 2001, pp. 109-128.

FONTES, O. L. **Educação biomédica em transição conceitual**. Piracicaba: Editora UNIMEP, 1999.

FOX, James F. **The flow of life: essays on Eastern Indonesia**. Cambridge: Harvard University Press, 1980.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

\_\_\_\_\_. **A importância do ato de ler**. In: *Collecção Polêmicas do Nosso tempo*, São Paulo: Editora Cortez, 1985.

\_\_\_\_\_. **Educação e mudança**, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

\_\_\_\_\_. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2003.

FRIEDSON, Elliot. **Para uma análise comparada das profissões**. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo. n. 31, 1996.

GAMA, João Paulo. **Margarida Amado Baptista forma timorenses**. In: *IESS - Informação da espírito santo saúde*, Lisboa , n. 7, 2012.

GARCÊS, Maria Manuela Ferreira. **Vivências da figura paterna no trabalho de parto e nascimento no processo de transição para a parentalidade**. Dissertação de mestrado em Enfermagem de Saúde Materna e Obstetrícia, Porto: Escola Superior de Enfermagem do Porto, 2011.

GEERTZ, Clifford. **The interpretation of cultures**. New York: Basic Books, Inc., 1973.

GIROUX, H. **Border Crossing**. Londres e Nova Iorque: Routledge, 1992.

HABERMAS, Jürgen. **Conhecimento e Interesse**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.

\_\_\_\_\_. **Théorie de l'agir communicationnel**. Paris: Fayard, 1987.

HÉBERT, M. L.; GOYETTE, G.; BOUTIN, G. **Investigação qualitativa: fundamentos e práticas**. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Petrópolis: Editora Vozes, 1995.

HICKS, David. **The Caraubalo Tétum**. Garcia de Orta, Série de Antropologia, 1973, pp.13-18.

\_\_\_\_\_. **Tetum ghosts & kin fertility and gender in East Timor**. Illinois: Waveland Press, 1976.

\_\_\_\_\_. **A maternal religion: the role of women in Tetum myth and ritual**. Illinois: Center for Southeast Asian Studies at the Northern Illinois university, 1984.

HULL, Geoffrey. **Identidade, Língua e Política Educacional**. Lisboa: Instituto Camões, 2001.

INTERNATIONAL RESCUE COMMITTEE. **Tradicional Justice and Gender Based Violence – Research Report**. Díli, 2003.

KITZINGER, Sheila. **A experiência do parto**. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

KLEINMAN, A. **Patients and healers in the context of culture: an exploration of the borderland between Anthropology, Medicine and Psychiatry**. Berkeley: University of California Press, 1980.

\_\_\_\_\_. **The illness narrative: suffering, healing and the human condition**. New York: Basic Books, 1988.

JEANNERET, Yves. **Le XIIème Congrès, cartographies**. In : *La lettre Inforcom*, n° 59, Paris, 2001.

JORNAL REPÚBLICA – **Série I, n° 41**, 18 de Novembro de 2009.

**JUDICIAL SYSTEM MONITORING PROGRAMME. Findings and Recommendations: Workshop on Formal and Local Justice System in East Timor**. Dili, 2002

LAZAROWITZ, Toby Fred. **The makasai: complementary dualism in Timor**. PhD Thesis, Suny, 1980.

LEACH, Michael et al. **Hatene Kona ba, Compreender, Understanding, Mengerti, Timor Leste.** Camberra: ANU and Timor-Leste Studies Association, 2010.

LEAL, João Paulo Ferreira. **Elementos de antropologia médica: uma abordagem antropológica sobre corpo, doença e saúde.** Porto: Universidade de Fernando Pessoa, 2009.

LE BOTERF, G. **De la compétence. Essai sur un attracteur étrange.** Paris : Les Editions d'organisation, 1994.

LORTIE, D. C. **School teacher: A sociological study.** Chicago: University of Chicago Press, 1975.

MALTEZ, José Adelino, **Timor: a última nação imaginada do século XX**, in AMANTE, Maria Fátima, *Identidade nacional entre o discurso e a prática*, Porto: Fronteira do caos editores e CEPESE, 2011.

MANUEL, Helena Isabel Borges. **Conhecimentos, atitudes e práticas sobre planeamento familiar de mulheres timorenses residentes em Portugal.** Dissertação de Mestrado em Comunicação em Saúde), Lisboa: Universidade Aberta de Lisboa, 2007.

MATOS, Ana Raquel, COSTA, Susana & ARAÚJO, Pedro. *Introdução*, in *Revista e-cadernos ces*, nº 11, Coimbra, pp.4-12, 2011.

MATOS, Ana Raquel. **Seminário: O parto não vigiado pela autoridade da ciência: entre o encerramento de maternidades e o parto domiciliar em Portugal.** In *Revista e-cadernos ces*, nº 11, Coimbra, pp.24-26, 2011.

MEKSENAS, Paulo. **Pesquisa Social e ação pedagógica.** São Paulo: Edições Loyola, 2002.

MENEZES, Francisco Xaxier .**Contacto de Culturas no Timor Leste.** In A. A. Tavares (Dir.), **Estudos Orientais - III. O Ocidente no Oriente Através dos Descobrimentos Portugueses**, Lisboa: Lisboa: Instituto Oriental/Universidade Nova de Lisboa, pp.223-227, 1992.

\_\_\_\_\_. **Encontro de Culturas Em Timor-Leste**, Díli: Editora Crocodilo Azul, 2006.

MINISTÉRIO DAS FINANÇAS. **Sensu Fo Fila Fali – relatório**. Ainaro: Timor-Leste, 2010.

MINISTÉRIO DA SAÚDE DO BRASIL. **Secretaria de políticas de saúde, área técnica de saúde da mulher: parto, aborto e puerpério - assistência humanizada** (Manual técnico), Brasília: Ministério da Saúde, 2001.

MORIN, Edgar. **O Método III: O Conhecimento do Conhecimento**, Porto Alegre: Sulina, 2000.

\_\_\_\_\_. **O Método IV: As Idéias, Habitat, vida, costumes, Organização**, Porto Alegre: Sulina, 2002.

MIRANDA, Ana Sofia D. **A cruz e sândalo: religião, tradição e gerações timorenses**. Dissertação de mestrado, Lisboa: ISCTE, 2003.

MORAES, JAMILI FRANCO DE; GODOI, CARLA VALLESE CAMILO DE & FONSECA, MÁRCIA REGINA CAMPOS COSTA DA. **Fatores que Interferem na Assistência Humanizada ao Parto**, Piracicaba, **Saúde em Revista**. pp.13-19 2006. Disponível em <http://www.unimep.br/phpg/editora/revistaspdf/saude19.pdf> (acesso em 15/10/2012).

ODENT, Michel. **Água e sexualidade: a importância do parto ecológico**. Brasil: Editora Saint Germain, 2004.

OSAVA, R. H. & MAMEDE M.V. **A assistência ao parto ontem e hoje: a representação social do parto**. In: *Jornal Brasil de Ginec*, vol.105, nº1/2, pp. 3-9, 1995

PASCOAL, Pe. Ezequiel Enes.

**O culto dos lúlic**. In: *Seara – Boletim Eclesiástico da Diocese de Díli*, ano 1, nº 1, pp. 12-15, 1949.

**A alma de Timor vista na sua fantasia**, Braga: Barbosa & Xavier, 1967.



PAULINO, Vicente. **Não existe divionismo étno-político Lorosae e Loromuno.** In: <http://vplemuluan.blogspot.com/2007/10/no-h-divionismo-lorosae-e-loromonu-por.html> (acesso em 21/09/2012), 2007.

\_\_\_\_\_. **Identidade e representação: uma abordagem da cultura timorense.** Dissertação de mestrado em Ciência da Comunicação, Lisboa: FCSH-UNL, 2009.

\_\_\_\_\_. **Cultura e Múltiplas identidades linguísticas em Timor-Leste**”. In: Correia, Ana Maria & Sousa, Ivo Carneiro de (org), *Lusofonia encruzilhadas culturais*, Macau: Saint Joseph Academic Press, pp.70-87, 2011a.

\_\_\_\_\_. **A imprensa católica ‘Seara’ e a tradição timorense: 1949-1973.** In: Silva, Kelly & Sousa, Lúcio (org), *Ita maun alin ... o livro do irmão mais novo – afinidades antropológicas em torno de Timor-Leste*, Lisboa: Edições Colibri, pp.169-182, 2011b.

\_\_\_\_\_. **Remembering the Portuguese presence in Timor and its contribution to the making of Timor’s national and cultural identity.** In: Laura Pang (ed.), *Portuguese and Luso-Asian legacies, 1511-2011: complexities of engagement, culture, and identity in Southeast Asia. Vol. 2: The Tenacities and Plasticities of Culture and Identity*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, pp.88-111, 2012.

PATTON, Q. **Qualitative evolution methods.** Sage Beverly Hills: Cal, 1980.

PIRES, Milena & SCOTT, Catherine. **East Timorese Women: The Feminine Face of Resistance.** In: *East Timor Occupation and Resistance*, Lisboa, pp. 141-152, 1998.

RAMOS, Natália. **Comunicação, Cultura e Interculturalidade: Para uma comunicação intercultural.** In: *Revista Portuguesa de Pedagogia*, vol 35, nº2, pp.155-178, 2001.

ROSA, Frederico Delgado. **Missões de outra natureza: etnografias católicas em Timor, 1917-1931.** In: Marques, Vítor Rosado., Roque, Ana Cristina & Roque, Ricardo (eds), *Actas do Colóquio Timor: Missões Científicas e Antropologia Colonial, 24-25 de Maio de 2011*, Lisboa: IICT, 2011. Electronic edition at <http://www.historyanthropologytimor.org> (acesso em 12/8/2012).

\_\_\_\_\_. **Uruvatju e Tjiapu: genealogias invisíveis da etnografia missionária em Timor Leste.** In: CASTRO, Alberto Fidalgo & BOUZA, Efrén Legaspi (coords.), *Léxico Fataluco-Português*, Dili: Salesianos de Dom Bosco Timor-Leste, pp.11-39. Edição Disponível em [http://ruc.udc.es/dspace/bitstream/2183/9927/2/Nacher\\_Dictioluku.pdf](http://ruc.udc.es/dspace/bitstream/2183/9927/2/Nacher_Dictioluku.pdf) (acesso em 13/9/2012).

SANTOS, Boaventura de Sousa **Em torno de um novo paradigma sócio-epistemológico: Manuel Tavares conversa com Boaventura de Sousa Santos.** In: *Revista Lusófona de Educação*, nº 10, pp.131-137, 2007.

\_\_\_\_\_. **Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências.** In [http://www.ces.uc.pt/bss/documentos/sociologia\\_das\\_ausencias.pdf](http://www.ces.uc.pt/bss/documentos/sociologia_das_ausencias.pdf) (acesso em 15/9/2012), 2004.

SANTO, M. Espírito. **A religião popular portuguesa.** Lisboa: Assírio & Alvim, 1990.

SANTOS, Marcos Leite dos. **Humanização da assistência ao parto e nascimento. Um modelo teórico.** Dissertação de Mestrado, Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2002.

SARAIVA, Regina Coelly Fernandes. **Tradição e sustentabilidade: um estudo dos saberes tardicionais do Cerrado na Chapada dos Veaderos, Vila São Jorge – GO.** Brasília: Universidade de Brasília, 2006. Versão online em [http://bdtb.bce.unb.br/tedesimplificado/tde\\_arquivos/4/TDE-2006-12-21T160453Z-590/Publico/regina\\_saraiva.pdf](http://bdtb.bce.unb.br/tedesimplificado/tde_arquivos/4/TDE-2006-12-21T160453Z-590/Publico/regina_saraiva.pdf), (acessa em 12/9/2012).

SEIXAS, Paulo Castro & PEREIRA, Pedro. **Relações e situações críticas na enfermagem.** Porto: Edições da Universidade Fernando Pessoa, 2005.

SERPA, Luiz Felipe Perret (s/d). **A visão de mundo metamoderna em Marx.** Texto digitado.

SNOW, Charles Percy. **As duas culturas.** Lisboa: Editorial Presença, 1996.

SOUSA, Lúcio .**As casas e o mundo: identidade local e nação no património material/imaterial de Timor-Leste**. In: *Etnografia – Acta do III Congresso Internacional*, Cabeceira de Basto, pp.196-227, 2007.

**An Tia: partilha ritual e organização social entre os Bunak de Lamak Hitu, Bobonaro, Timor-Leste**. Tese de doutoramento, Lisboa: Universidade Aberta de Lisboa, 2010.

SOARES, Nelinha dos Santos. **Parteiras, Tradição E Ciências: Saberes Entrecruzados**. Dissertação de Especialização, Díli: Universidade Nacional Timor Lorosa'e, 2010.

SOARES, Dionísio Babo **A brief overview of the role of customary law in East Timor** (a comunicação foi apresentada no Simpósio sobre Timor-Leste, a Indonésia e a Região), organizado e patrocinado pela Universidade Nova de Lisboa, 1999.

\_\_\_\_\_. **Nahe biti: the philosophy and process of grassroots reconciliation (and justice) in East Timor**. In: *The Asia Pacific Journal of Anthropology*, vol. 5, nº 1, pp.15-33, 2004.

STILWELL, Peter. **A Condição Humana em Ruy Cinatti**. Lisboa: Editorial Presença, 1995.

STORTI, Juliana. **O papel do acompanhante no trabalho de parto e parto: expectativas e vivências do casal**. Dissertação de Mestrado, São Paulo: Escola de Enfermagem de Ribeirão Preto da Universidade São Paulo, 2004.

VASCONCELOS, J. Leite. **Tradições Populares de Portugal**. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1984.

VASCONCELOS, S. D. D. **Dominação e autonomia: os elementos básicos da enfermagem obstétrica**. Dissertação de Mestrado em Enfermagem, Rio de Janeiro: Escola de Enfermagem Anna Nery da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2001.

TEIXEIRA, José A. Carvalho (s/d). **Comunicação em saúde: relação técnicos de saúde – utentes**. Disponível em <http://www.scielo.oces.mctes.pt/pdf/aps/v22n3/v22n3a21.pdf> (acesso em 15/9/2012).

THOMAZ, Luís Felipe F.R. **De Ceuta a Timor**. Lisboa: Difel e Difusão Editorial, 1994.

TRINDADE, José (Josh). **Lulik: The core of Timorese Values**. A comunicação apresentada na conferência *Communicating New Research on Timor-Leste 3rd Timor-Leste Study Association (TLSA)*, Díli – Timor-Leste, pp. 1-28, 2011.

TRINDADE, José ‘Josh’ & Castro, Bryant. **Technical Assistance to the National Dialogue Process in Timor-Leste: Rethinking Timorese Identity as a Peacebuilding Strategy – The Lorosa’e Loromonu Conflict from a Traditional Perspective**. Díli – Timor-Leste, 2007.

TRAUBE, Elizabeth.

**Affines and dead: Mambai rituals of alliance**. In: *Bijdragen tot de Taal, Land- en Volkenkunde*, vol 136, nº 1, Leiden, pp. 90-115, 1980.

\_\_\_\_\_. **Cosmology and social life: ritual exchange among the Bambai of East Timor**. Chicago: The University of Chicago, 1986.

TUCKMAN, B. W. **Manual de investigação em educação – Como conceber e realizar o processo de investigação em educação**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

WOODWARD, K. **Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual**. In: SILVA, T (org), *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*, Petrópolis: Vozes, 2000.

ZEICHNER, K. **A formação reflexiva de professores: Ideias e práticas**. Lisboa: Educa, 1993.

## Anexo

**Tabela 1**

Distribuisaun estudantes ICS Tinan Academico 2009-2010 (estudantes actual):

No	Curso	Total	Mane	Feto	Tinan Remala
1	DII Enfermagem Regular (periode I)	77	50	27	2011
2	DII Enfermagem Regular (Periode II)	33	25	8	2012
3	DII Enfermagem Paralelu (HNGV)	35	22	13	2012
5	DII Parteira (periode II)	31	0	31	Marco 2011
5	DI farmacia	66	25	41	Graduados
6	DI oftalmologia	15	2	13	Graduados
	<b>Total</b>	<b>257</b>	<b>124</b>	<b>133</b>	

**Tabela 2**

Distribuisaun Graduade kada kursu tinan 2006 ate 2010:

No	Curso	Tinan Graduasaun					Total
		2006	2007	2008	2009	2010	
1	DI Parteira	30	31	33	0	0	94
2	DI Anestesia	9	6	6	0	0	21
3	DI Analize Laboratorio	0	39	38	0	0	77
4	DI radiodiagnostico	0	18	1	0	0	19
5	DI Farmacia	0	0	35	19	66	120
6	DI Oftalmologia	0	0	6	0	15	21
7	DII Parteira	0	0	0	0	21	21
	<b>Total / Ano</b>	<b>39</b>	<b>94</b>	<b>115</b>	<b>19</b>	<b>102</b>	<b>373</b>

Questionários para os estudantes da Universidade Timor Lorosa'e do curso de Parteiras e estudante estagiários da Cuba em Maubisse. (*Kestionáriu ba estudante iha Universidade Timor Lorosa'e, ba kursu Parteira ninian nó ba estajiáriu husi Cuba neebe iha Maubisse*).

A mostra será aplicada para (20 estudantes: 10 da UNTL e 10 dos estudantes estagiários da Cuba em Maubisse). (*Amostra ne'e sei aplika ba (estudante 20: 10 husi UNTL nó 10 husi estudante estajiáriu husi Cuba neebe iha Maubisse)*).

	<b>Assinala com um X nas afirmações seguintes, caso concordam (A) ou não concordam (B), (<i>Marka sinal X ida iha afirmasaun sira tuir mai ne'e, karik konkorda (A) ka la konkorda (B)</i>)</b>	<div><input type="checkbox"/> A</div> <div><input type="checkbox"/> B</div>
1.	Preservar a sabedoria das práticas tradicionais das parteiras. ( <i>Haki'ak filosofia matenek ne'ebé maka mai husi prátika tradisionál parteira sira nian</i> ).	<div><input type="checkbox"/></div> <div><input type="checkbox"/></div>
2.	O alto índice da mortalidade materno-fetal foi causado pelas práticas tradicionais que foram feitas pelas parteiras nos lugares isolados longe ao acesso do posto de saúde. ( <i>Índise husi mortalidade inan nó oan ne'ebé a'as, ida ne'e tamba fatór husi pratika tradisionál ne'ebé parteira sira hala'o iha fatin izoladu do'ok husi asesu postu saúde</i> ).	<div><input type="checkbox"/></div> <div><input type="checkbox"/></div>
3.	As práticas tradicionais prejudicam a saúde da mãe e do bebê como “enfiar um cravo de prego no cabelo, levar um limão na bolsa” e confiar nas parteiras tradicionais. ( <i>Prátika tradisionál hasusar saúde inan nó bebé, hanesan (sikat pregu iha fu'uk le'et, halori derok iha bolsu) nó fiar ba inan dayak sira</i> ).	<div><input type="checkbox"/></div> <div><input type="checkbox"/></div>
4.	As mães grávidas têm medo com os equipamentos novos do hospital e não do atendimento dos pessoais de saúde. ( <i>Inan isin rua sira iha ta'uk ba iha ekipamentu foun iha hospitál nó la ta'uk ba atendimentu ne'ebé hala'o husi pesoál saúde</i> ).	<div><input type="checkbox"/></div> <div><input type="checkbox"/></div>

5.	Vergonha que as mães grávidas sentiram durante o parto é um ato normal. ( <i>Mo'e ne'ebé inan sira sente durante parto iha hospital ne'e hahalok ida normal</i> ).	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
6.	Preservar as crenças sagradas que são consideradas pelas mães grávidas. ( <i>Preserva inan isin-rua sira ninia fiar ba iha lulik sira</i> ).	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
7.	Atualmente o parto cirurgico é o melhor. ( <i>Agora dadaun partu sirurjiku maka ida di'ak liu</i> ).	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
8.	O ritual de <i>hu'u-ulun</i> não pode ser feita no hospital. ( <i>Rituál husi asaun hu'u-ulun labele hala'o iha ospítal</i> ).	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
9.	A recolha da placenta pela família da parturiente é proibido. ( <i>Atividade hodi halo'ot husar labarik nian, ne'ebé hala'o husi família sira ne'e hetan bandu</i> ).	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
10.	O uso da bebida do café para expelir a placenta como, em troca do uso da oxitocina sintético é uma ação que prejudica a saúde da parturiente e o filho. ( <i>Atividade hemu kafé hodi hamoris plasenta, hanesan asaun ida neebe hala'o hodi troka uza ositosina sintetika hanesan hahalok ida ne'ebé maka prejudika inan nó oan nia saúde</i> ).	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
11.	Formas de atendimento das parteiras tradicionais foram os melhores porque ganharam a confiança das mulheres grávidas. ( <i>Forma husi atendimentu ne'ebé parteira tradisionál sira hala'o maka ida di'ak liu tamba manan konfiansa husi inan isin rua sira</i> ).	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
12.	Parto normal que foram feitas pelas parteiras tradicionais são mais benéfico do que o parto cirúrgico. ( <i>Partu normal ne'ebé maka hala'o husi parteira tradisionál sira maka ida diak liu duke partu hó sirurjia</i> ).	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
13.	O ritual de 40 dias depois do parto sem ingerir e tomar água fria não prejudica a saúde da mãe. ( <i>Rituál loron 40 sem hemu nó hariis bee malirin la prejudica saúde inan nian</i> ).	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
14.	A casa sagrada pode ser considerada como a casa da maternidade das parteiras tradicionais e das mães		

	grávidas. ( <i>Uma-Lulik bele mós konsidera hanesan sala maternidade ba parteira tradisionál sira nó ba inan isin-rua sira</i> ).	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
15.	Os saberes populares das parteiras tradicionais são importantes nos estudos acadêmicos. ( <i>Siénsia popular parteira tradisionál sira importante ba estudu akedémiku sira</i> ).	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>